COLECCION UNIVERSAL

N.° 48

G. W. LEIBNITZ

Opúsculos filosóficos



Precio, 0,30 ptas.

MADRID-BARCELONA
MCMXIX



COLECCIÓN UNIVERSAL

G. W. Leibnitz

OPÚSCULOS FILOSÓFICOS

Papel fabricado especialmente por LA PAPELERA ESPAÑOLA.

COLECCIÓN UNIVERSAL

G. W. LEIBNITZ

Opúsculos filosóficos

La traducción ha sido hecha
por Manuel G. Morente.



MADRID-BARCELONA
MCMXIX

«Tipográfica Renovación» (C. A.), Larra, 8.—MADRID

Hemos reunido en este volumen tres tratados breves de Leibnitz. El primero es: "Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como asimismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo." Publicóse en el Journal des Savants *del 27 de junio de 1695. Es la primera exposición completa y sistemática de la teoría de la armonía preestablecida. La relación del alma con el cuerpo aparece como un caso particular de las relaciones universales entre las substancias. Hemos añadido dos "Aclaraciones", que Leibnitz publicó en el año siguiente para contestar a algunas críticas y para popularizar su hipótesis. En la segunda de estas aclaraciones se halla la famosísima comparación con los relojes.*

El segundo opúsculo que contiene este volumen es la "Monadología". Escribióla Leibnitz en francés, durante su última estancia en Viena, en 1714, para el príncipe Eugenio de Saboya. Publicóse por vez primera en latín, en las Acta eruditorum *de 1721, ya muerto Leibnitz. Es una exposición completa y sistemática—aunque muy abreviada—del sistema de Leibnitz. El original francés fué publicado por vez primera en 1840 por Erdmann, en su edición de las obras filosóficas de Leibnitz. Desde entonces se han hecho numerosas ediciones.*

El tercer tratado que contiene este volumen es

"Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón". Fué escrito en 1714, y publicado en L'Europe savante *de 1718.*

Hemos anotado las traducciones con una gran sobriedad, limitándonos a las indicaciones históricas indispensables y a poquísimas explicaciones de carácter filosófico. En cambio, creemos que el lector agradecerá la breve reseña de la vida y la filosofía de Leibnitz, que precede a las traducciones. En esta reseña hemos abreviado sobre todo la parte referente a la lógica y a la teodicea, con la esperanza de que tendremos ocasión de volver sobre esos temas.

VIDA Y FILOSOFÍA DE LEIBNITZ

Nació Gottfried Wilhelm—Godofredo Guillermo—Leibnitz en la ciudad de Leipzig el día 1.° de julio de 1646. Su familia era de origen eslavo, pero establecida en Alemania desde varias generaciones; su padre era jurisconsulto y profesor en la Universidad de Leipzig. Aprendió el griego y el latín desde la niñez, y su destino científico y filosófico quedó marcado y sellado al nacer. Asimilóse pronto la literatura antigua y la filosofía escolástica. A los quince años empezó a estudiar los modernos: Bacon, Campanella, Képler, Hobbes, Galileo, Descartes. Cursó filosofía en Leipzig con Thomasio y escribió en 1663 una tesis de bachillerato sobre el principio de individuación. Pasó a Jena, donde estudió matemáticas con Erhard Weigel. Esta ciencia cautivó su espíritu y le sugirió la idea de una aplicación universal de la matemática al razonamiento, idea que jamás le abandonó y que merece—por su importancia enorme—ser estudiada detenidamente. Muy recientes direcciones de la lógica contemporánea recogen, profundizándolo, el pensamiento de Leibnitz sobre este punto.

Resuelto a dedicarse a la jurisprudencia, doctoróse Leibnitz con una tesis *De casibus perplexis in jure* en 1666. Pasó a Nuremberg y se afilió a la sociedad de los Rosacruz—Rosenkreuzer—, llamada así por el nombre de su fundador; era una sociedad de estudios de ocultismo y alquimia, muy famosa en su tiempo. Conoció en Nuremberg al barón de Boineburg, antiguo consejero privado del elector de Maguncia. La política ocupó a Leibnitz desde este momento, y sus múltiples aptitudes empezaron a desenvolverse en esa universalidad de ocupaciones, tan característica de nuestro filósofo.

Seguía escribiendo de filosofía y de jurisprudencia. Trabajó en la revisión del *Corpus juris*. Las obras más importantes de esta época—1671—son *Theoria motus concreti*—teoría del movimiento concreto—y *Theoria motus abstracti*, dedicada la primera a la Sociedad Real de Londres y la segunda a la Academia Francesa. Ya en estos escritos comienza Leibnitz a esbozar su teoría del movimiento, su crítica del mecanismo y su concepto de la substancia. La cuestión teológica de la transubstanciación, que le ocupó durante algún tiempo, le conduce a más hondas acepciones de sus conceptos de espacio y de substancia.

Pasó a Francia en marzo de 1672, encargado de una misión diplomática cerca de Luis XIV. Tratábase de desviar el esfuerzo bélico del Monarca francés hacia los enemigos de la cultura europea, empujándole a acometer la conquista de

Egipto. Los propósitos de Leibnitz no se realizaron; pero, en cambio, conoció en París a los mejores matemáticos, físicos y filósofos de su tiempo. Entabló con ellos relaciones que se prolongaron luego en correspondencias interesantísimas—algunas de las cuales han sido publicadas—. Conoció al teólogo Arnauld, a Pascal, a Huygens. Inventó una máquina de calcular. En esta época, 1676, tiene lugar su gran descubrimiento del cálculo diferencial, descubrimiento que, en distinta forma y con el nombre de método de las fluxiones, hizo también Newton pocos años antes. No es probable que haya habido influjo directo de Newton sobre Leibnitz. Además, el método algorítmico de Leibnitz es el que ha hecho fecundísima la idea de los infinitesimales. El viaje breve de Leibnitz a Londres en 1673 fué también muy rico en sugestiones para el pensador alemán.

Nombrado bibliotecario de Hannóver, regresó a Alemania y vivió cuarenta años en aquella ciudad—salvo unos cortos viajes—, desde donde mantenía activísima relación epistolar, no sólo filosófica y científica, sino política y diplomática, siendo uno de los personajes más influyentes y considerados de Europa. Desenvuelve ampliamente los gérmenes de su filosofía y amontona libros, tratados, opúsculos y cartas, muchísimos de los cuales yacen aún inéditos, en manucritos conservados en la Biblioteca de Hannóver.

Recibió encargo de escribir la historia de la casa de Brunswick-Luneburg, y con este objeto re-

corrió Alemania e Italia—1687-1690—buscando documentos, cuya publicación comenzó y no cesó de 1701 a 1711. Su propia labor de historiador —*Annales Brunswicenses*—no pudo acabarla.

Propuso al elector de Brandeburgo la fundación de una Sociedad de sabios en Berlín. Aceptada la idea, fundóse la Sociedad en 1700. Federico II de Prusia le dió el nombre, que hoy aún lleva, de Academia de las Ciencias.

Después de una breve relación con el Zar Pedro el Grande, fué Leibnitz llamado a Viena por el Emperador de Austria. Durante su estancia en Viena compuso la *Monadología.* Volvió a Hannóver en 1714. De esta última época de su vida son las grandes obras, el *Nuevo sistema de la Naturaleza* —que publicamos en este volumen—, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*—1703—, la *Teodicea*—1710—, la *Monadología*—1714.

Murió el 14 de noviembre de 1716.

Las obras de Leibnitz se han publicado casi todas después de la muerte del filósofo. Muchos de sus papeles están aún inéditos en la Biblioteca de Hannóver. Las ediciones principales actualmente usadas son la de Erdmann, 1840; la de Janet, 1866; la de Gerhardt, 1875-90; la de Couturat. Las obras fundamentales son, además de los tratados contenidos en el presente volumen, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y la *Teodicea.*

Física y Metafísica.

La física se presenta a Leibnitz bajo las dos formas del mecanicismo: la cartesiana y la atomística. El mecanicismo pretende explicar la naturaleza y sus fenómenos por medio de las causas eficientes, definidas matemáticamente. Consíguelo concibiendo la materia como pura extensión—Descartes—o como un compuesto de elementos indivisibles, cuya unión y separación pueden dar cuenta de los fenómenos físicos—atomismo—. Ambas teorías son, en el fondo, inexactas, según Leibnitz.

El mecanicismo cartesiano, que podría bien llamarse geométrico, no expresa la esencia toda de la materia al reducirla a extensión pura. La materia es algo más que extensión. Entre la *figura* de un cuerpo y el cuerpo mismo hay la distancia que media entre lo *posible* y lo *real.* Por haber definido la materia como extensión, ha creído Descartes que la cantidad de movimiento—producto de la masa por la velocidad—permanecía constante en el universo. Pero esto no es así. Según Leibnitz, lo que permanece constante es la fuerza viva, o sea el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad (1). Los cuerpos no son meras figuras, geométricas que conservan el movimiento y lo transmiten; son más: son fuerzas, son energías que oponen una positiva resistencia, lo que llama-

---

(1) Rectificada esta teoría por la física moderna, resulta que la constante es la suma de las fuerzas o energías actuales y potenciales.

mos *inercia* natural. Debe, pues, el mecanicismo geométrico completarse por medio de una teoría de la fuerza o de la energía.

El atomismo, a su vez, es objeto de la crítica de Leibnitz. Concibe este sistema la materia, como un agregado de átomos o unidades indivisibles. Pero una unidad no puede, en manera alguna, ser extensa o formar extensión, si no es divisible. Si el átomo es indivisible, no es material, y si es material, no es indivisible, no es átomo. El atomismo no define, pues, la unidad verdadera. Atomismo es siempre multitud. La unidad verdadera no puede ser unidad de extensión, pues toda extensión es divisible y, por ende, compuesta y no simple. El mecanicismo atomístico, como el geométrico, necesita asentarse y fundamentarse en una más profunda teoría de la unidad.

Vemos, pues, que, en sus dos formas principales, el mecanicismo exige un sistema de *fuerzas* y de *unidades*. La física conduce a la metafísica.

La metafísica de Leibnitz da satisfacción a esas exigencias en la noción de *mónada*. La mónada es, ante todo, *unidad de fuerza*, o, mejor dicho, unidad y fuerza. Por serlo, son las mónadas asimismo substancias; no sólo posibilidades, como las figuras geométricas, sino realidades, entes que existen y constituyen la esencia del universo. Pero no basta, para definir la mónada, el darle como propiedades la fuerza y la unidad. Debemos precisar estas nociones. Podemos hacerlo, pues la experiencia interna nos pone en presencia de una fuerza y

de una unidad: el alma humana. Por analogía, pues, obtenemos una idea de la fuerza y de la unidad en general. Unidad es *percepción;* fuerza es apetito o, más bien, *apetición,* como suele decir Leibnitz. La mónada posee percepción y apetición, y, como es simple, no puede originarse ni cesar de existir, a no ser por creación o aniquilamiento. La materia es infinitamente divisible; luego el universo se compone de un número infinito de mónadas o substancias simples, cada una de las cuales tiene su naturaleza propia y sus propias determinaciones. La mónada posee percepción; esto es, especifica su ser en cambios sucesivos, internos. Las percepciones son *claras* u *obscuras, distintas* o *confusas;* la percepción clara es la que distingue su objeto de los demás; obscura, la que no lo distingue; distinta, la que discierne los detalles o componentes del objeto; confusa, la que no los discierne. Estos grados de la percepción culminan en la *apercepción,* que es una percepción distinta, acompañada de conciencia y memoria. El alma humana, además de muchas percepciones obscuras y confusas, suele tener *apercepciones.* El cuerpo o materia, no. Leibnitz ha escrito: *Onme enim corpus est mens momentanea seu carens recordatione.*—Todo cuerpo, efectivamente, es un espíritu momentáneo, o sea que carece de recuerdo.

Si la percepción, en la mónada, se define por analogía con el espíritu humano, la apetición se define a su vez por analogía con la voluntad; es un esfuerzo por pasar de una percepción a otra,

de un estado interior a otro. Y en ese esfuerzo de tránsito tiende la mónada hacia un estado más perfecto, o, lo que es lo mismo, a *más* y más clara percepción. Así la ley de las apeticiones es la causa final. La metafísica, como hemos visto, sirve de sustentáculo al mecanicismo físico; ahora vemos la causa final sirviendo de fundamento a la eficiente. La conciliación de los contrarios, la halla Leibnitz en un esfuerzo de profundidad. Este eclectismo—en el buen sentido—es una de las características de su filosofar.

La armonía preestablecida.

La teoría de las mónadas plantea el problema de sus relaciones, o, en otros términos, el de la comunicación de las substancias. Por otra parte, la filosofía de Descartes había propuesto a la meditación filosófica la grave cuestión de las relaciones del alma con el cuerpo. Pronto vió Leibnitz que esta cuestión era un caso particular del problema universal de la comunicación de las substancias. En esa universalidad lo atacó y lo resolvió, con su famosa hipótesis de la armonía preestablecida.

Las mónadas son fuerzas activas, se hallan en un proceso de evolución interna, en un tránsito de percepción a percepción. Pero las mónadas "no tienen ventanas", no ejercen unas sobre otras un influjo directo. ¿Cómo, pues, concuerdan todas en la armonía del universo? La solución de Malebranche, conocida bajo el nombre de teoría de las

causas ocasionales supone que Dios, inmediatamente y de continuo, se emplea en concordar las determinaciones del alma y del cuerpo—o, en general, de las substancias y sus relaciones recíprocas—, de manera que haya siempre armonía entre ellas. Esta solución es inaceptable; consiste en un milagro perpetuo, introduce un *Deus ex machina*, arruina todo intento de explicación racional, científica, mecánica del universo. Mas si es cierto que el mecanicismo y la física han de hallar su complemento en la metafísica, no por eso deja de tener la explicación mecánica, en el detalle concreto, su legítimo uso. La metafísica da cuenta de la física mecánica, considerada en bloque y conjunto; pero el detalle de la naturaleza debe ser explicado por las leyes de la naturaleza, leyes físicas, mecánicas, geométricas. No, pues, de continuo e inmediatamente hace Dios que concuerden las determinaciones de las mónadas, sino que de una vez las ha creado con leyes tales de desenvolvimiento, que, al ajustarse cada cual a la suya, se ajusta a la concordancia universal. Existe entre las substancias una armonía preestablecida; todas representan en sus percepciones el mismo universo, desde su punto de vista y sin directo influjo de una sobre la otra. Las modificaciones de una repercuten en todas las demás. Cada mónada encierra en los repliegues de sus percepciones —confusas, obscuras o distintas y claras—la historia del universo y el arcano del porvenir. Y quien pudiera desenvolver todo lo implícito, leería no sólo

la historia de una substancia, sino la del universo entero.

Constituída la naturaleza por las mónadas, todo en ella es vivo, todo en ella es fuerza y movimiento. Las mónadas se distribuyen en jerarquía de seres, desde el viviente inferior, la mónada desnuda, dotada de percepción y de apetición insensible, al animal, que con percepciones más distintas posee sentimiento, y cuya mónada puede recibir el nombre de alma. Las almas, a su vez, son racionales o irracionales. Las segundas poseen memoria, que acompaña a la percepción; la memoria imita la razón, conserva el recuerdo de simultaneidades y de coincidencias, y por ellas puede introducir cierta dirección en la conducta. Las almas racionales llámanse espíritus. Tienen apercepción, reflexión, consciencia del yo y la facultad de conocer las cosas por sus causas. Los espíritus forman un mundo superior, regido por la mónada suprema, Dios, donde todo es apercepción, donde toda determinación es clara y distinta; en suma, donde toda virtualidad cesa y toda perfección tiene su asiento. Este es el reino de la gracia, no opuesto, pero sí distinto al de la naturaleza, sirviendo ésta a aquélla y realizándose en aquélla la suprema armonía de la vida universal.

El conocimiento.

La lógica de Leibnitz es positivamente de las partes más interesantes de su filosofía. Está llena

de visiones profundas y sugestivas. Acaso sea también la menos estudiada, la menos divulgada; los textos más interesantes se han desempolvado recientemente o yacen aún en los archivos de la Biblioteca de Hannóver.

Nos limitaremos a algunas breves indicaciones, en la imposibilidad de dar a esta introducción una desmedida amplitud.

El espíritu encierra en sí una virtualidad fecundísima de conocimiento. Cada estado interior de apercepción implica otros muchos, y cabe desenvolverlos ordenadamente o, por lo menos, hallar la curva general de ese desenvolvimiento. En esta primera diferencia se asienta la famosa distinción de las verdades necesarias y las verdades contingentes, o, como también las llama Leibnitz, de las verdades de razón y las verdades de hecho. Son verdades necesarias las demostradas por razón, las lógicas, matemáticas, aquellas que se obtienen por riguroso razonamiento, en que la verdad de la premisa garantiza enteramente la de la conclusión. Son verdades que se conocen *a priori*, con certeza. Las verdades contingentes o de hecho son, en cambio, las que conocemos por experiencia, las que se limitan a enunciar una apercepción dada, las que no pueden ser demostradas con certeza.

De esta distinción salen dos principios de conocimiento: el de *contradicción* y el de *razón suficiente.* El primero es el principio de las verdades necesarias. Enuncia que de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y la otra falsa.

Sirve de fundamento a todo razonar, que consiste en derivar unas verdades de otras. Ahora bien, estas verdades—matemáticas, lógicas—no son las únicas. Hay otras que son físicas, metafísicas, las verdades de hecho o de existencia. Su fundamento o principio es el de razón suficiente. Este dice que de toda verdad de hecho o contingente debe poderse dar razón, refiriéndola a un hecho o verdad anterior. Todo efecto tiene su causa. Pero habiendo indicado la causa, replantéase, a su vez, sobre ella el problema, y caemos en el regreso infinito de las causas.

Ahora bien, entre los dos grupos de verdades, entre los dos principios, ¿es la distinción irreductible?

Dice Leibnitz que pueden compararse las verdades necesarias y las contingentes con los números conmensurables e inconmensurables. Las verdades necesarias tienen demostración exacta, como los números conmensurables tienen expresión exacta. Las verdades contingentes, en cambio, no tienen demostración exacta y sí sólo una aproximada—según que el regreso de las causas es más o menos complejo—, como los números inconmensurables no tienen expresión exacta y sí sólo aproximada. Pero en el entendimiento divino, donde la regresión infinita está en acto, presente, las verdades llamadas contingentes son tan necesarias como las verdades necesarias, y el principio de razón suficiente es, para un intelecto infinito, el principio mismo de contradicción.

En otros términos: El conocimiento lógico y matemático es determinación de posibles. Pero hay infinitos posibles, y, de entre ellos, unos son reales. Esta realidad de los posibles constituye la esfera de las llamadas verdades contingentes. Pero ¿por qué ciertos posibles son reales? Esta pregunta es una forma particular del principio de razón suficiente. No podemos contestarla absolutamente porque necesitaríamos un regreso infinito, que sólo el intelecto infinito verifica. Pero, en su esencia misma, la verdad contingente es tan reductible al principio de contradicción como la verdad necesaria.

El intelecto humano es, pues, limitado; no conoce *todas* las verdades. Pero las que conoce, las conoce absolutamente, sin ningún relativismo a lo Locke, a lo Hume. Las verdades necesarias no son relativas a una supuesta organización psicológica del hombre; son absolutas y absolutamente valederas. Y no sólo en la esfera de la matemática podemos establecer tales verdades, sino que podemos hacerlo en general, en todo cuanto sea objeto de raciocinio puro. Leibnitz pensó—ya lo hemos dicho—una matemática universal, que consistiría en definir los conceptos elementales y en determinar todas sus combinaciones posibles. Tendríamos en esta matemática universal una serie de teorías de los posibles en general, teorías absolutas y de absoluto valor. En estas teorías de pura racionalidad, la capacidad demostrativa del intelecto sería indefinida y su solidez completa. La limitación

vendría luego como condición física de las ciencias de lo real. Las verdades contingentes serían una parte, un segmento de aquella otra esfera previa, universal, de las verdades lógicas, necesarias.

El optimismo.

En el regreso de las causas, el último término de la serie infinita es Dios. El principio de razón suficiente es, en el fondo, la voluntad y la bondad de Dios. De entre los posibles son reales los mejores, los más perfectos. La apetición de las mónadas, el esfuerzo hacia otra percepción, es un esfuerzo hacia mejor percepción, hacia percepción más distinta y clara. El bien es la ley de la realidad, como la no contradicción es la ley de la posibilidad. Podemos decir que el mundo, tal cual es, es metafísicamente necesario; su contradictorio implicaría un absurdo moral. Las cuestiones del mal, de la libertad, del determinismo, deben colocarse en el plano universal, en la relación de las substancias, en la armonía del universo. Desde este punto de vista resuélvense por sí mismas, cuando advertimos que la apreciación singular de un trozo o parte del universo, cae sin valor alguno, precisamente porque una apreciación recta requiere la consideración total. En esta consideración domina empero la ley del bien, que es la ley de lo real. Y podemos decir desde luego que este universo real existente, es, de todos los posibles, el

mejor, el más rico, el más amplio, el más perfecto. El mal es la condición del mayor bien.

La filosofía de Leibnitz fué sistematizada por sus discípulos inmediatos Wolff, Baumgarten, Meier, y enseñada durante cerca de un siglo en las universidades alemanas. Su influjo en el pensamiento universal ha sido enorme. De Leibnitz provienen multitud de sugestiones que han fecundado las ciencias y la filosofía; entre otras, la idea de la fuerza y del dinamismo universal, la idea de finalidad interna, la idea del progreso, la noción de percepciones inconscientes y, en general, la noción psicológica de lo inconsciente, la idea de la sensibilidad como percepción confusa y, por ende, la noción de la estética o ciencia de lo bello, etc.... Recientemente a Leibnitz se refieren los teóricos de la lógica matemática, de la logística y otras direcciones interesantes de la filosófica contemporánea.

I

NUEVO SISTEMA DE LA NATURALEZA Y DE LA COMUNICACION DE LAS SUBSTANCIAS, COMO ASIMISMO DE LA UNION QUE EXISTE ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

(Journal des Savants, 27 de junio de 1695.)

1.º Hace varios años que he formado el concepto de este sistema y lo he comunicado con algunos varones doctos, sobre todo con uno de los más grandes teólogos y filósofos de nuestro tiempo [1], el cual, habiendo tenido conocimiento de mis opiniones, por mediación de cierta persona de la más esclarecida posición, las encontró sumamente paradógicas. Pero luego llegaron a sus manos mis explicaciones, y se retractó de la manera más generosa y edificante del mundo; habiendo aprobado una parte de mis proposiciones, detuvo su censura respecto de las otras, con las que no estaba de acuerdo todavía. Desde entonces he continuado meditando, según las ocasiones, para no dar al público más que opiniones bien examinadas, y he tratado asimismo de dar satisfacción a las objeciones que se han hecho contra mis ensayos de dinámica, que tienen cierta relación con esto. Por último, habiendo deseado ciertas personas importantes ver mis opiniones más claramente expuestas, me atrevo a publicar estas meditaciones, aunque no son populares ni pueden ser gustadas por todas las especies de ingenios. Me he decidido a ello principalmente para sacar provecho de los juicios que formulen los competentes en estas materias; que sería muy

(1) Alude a su correspondencia con Arnauld, el jansenista.

dificultoso buscar y requerir uno por uno a los particulares, dispuestos a darme instrucciones, las cuales recibiré siempre con sumo gusto, con tal de que en ellas resplandezca más el amor a la verdad que la pasión por opiniones ya formadas.

2.° Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemáticas, no por eso he dejado de meditar, desde la juventud, sobre filosofía; pues siempre me ha parecido que había medio, en filosofía, de establecer algo sólido por demostraciones claras. Habíame internado ya bastante en la teoría de los escolásticos, cuando las matemáticas y los autores modernos me hicieron salir, muy joven aún, de esa comarca. Encantáronme sus maneras tan hermosas de explicar mecánicamente la naturaleza; y despreciaba con razón el método de los que sólo usan las formas o facultades, que nada enseñan. Pero después, habiendo procurado profundizar los principios mismos de la mecánica, para dar razón de las leyes de la naturaleza, que la experiencia daba a conocer, advertí que la consideración de una masa extensa [1] no bastaba por sí sola, y que era preciso emplear también la noción de fuerza, la cual, aunque perteneciente a la metafísica, es muy inteligible. Parecíame también que la opinión de los que transforman o degradan los animales en puras máquinas [2], aunque parece posible, no es, sin em-

(1) Alusión a Descartes.
(2) Alusión a Descartes.

bargo, fácil de aprobar, y hasta choca contra el orden de las cosas.

3.° Al principio, recién libertado del aristotélico yugo, di en el vacío y en los átomos, que es lo que más llena la imaginación; pero, tras reiteradas meditaciones, desechada esa opinión, comprendí que era imposible hallar los principios de una unidad verdadera en la materia sola o elemento pasivo, puesto que todo en ella es mera colección o amontonamiento de partes, hasta el infinito. Ahora bien, la muchedumbre no puede tener su realidad, como no sea tomándola de las unidades verdaderas, las cuales provienen de otro origen y son muy otra cosa que los puntos, de los cuales es patente que lo continuo no puede componerse; para hallar, pues, esas unidades reales, vime obligado a recurrir a un átomo formal, ya que un ser material no puede ser, a un tiempo mismo, material y perfectamente indivisible o provisto de verdadera unidad. Tuve, pues, que llamar de nuevo, y, por decirlo así, rehabilitar las formas substanciales, tan mal tratadas hoy; pero de una manera que las hiciese inteligibles, y separando el uso que debe hacerse de ellas del abuso que se ha hecho. Hallé, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo analógico con el sentimiento y el apetito, y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. Mas así como el alma no debe emplearse para dar razón del detalle de la economía del cuerpo del animal,

así también pensé que no debían emplearse esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, si bien son necesarias para el establecimiento de verdaderos principios generales. Aristóteles las llama entelequias primas. Yo las llamo, quizá más inteligiblemente, fuerzas primitivas, que, no sólo contienen el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original.

4.° Veía yo que esas formas o almas debían ser indivisibles, como nuestro espíritu, y recordaba que, en efecto, esta era la opinión de Santo Tomás respecto a las almas de los animales. Pero esta novedad volvía a plantear las grandes dificultades acerca del origen y de la duración de las almas y de las formas. Pues toda substancia que posee una unidad verdadera, como que no puede tener su comienzo ni su fin sino por un milagro, se sigue que no puede comenzar, a no ser por creación, ni acabar, a no ser por aniquilamiento. Así, pues, exceptuando las almas que Dios quiera crear expresamente, veíame precisado a reconocer que las formas constitutivas de las substancias tienen que haber sido creadas con el mundo y que subsisten siempre. Por eso algunos escolástico como Alberto el Grande [1] y Juan Bacon [2] habían vislumbrado una parte de la verdad acerca de su origen. Y la cosa no debe pa-

(1) El Doctor Universalis; nació en Launingen (Suabia) en 1196, y murió en 1280.

(2) Debe de referirse a Roger Bacon (1214-1294).

recer extraordinaria, ya que a las formas se les concede sólo la duración, que los gassendistas (1) dan a sus átomos.

5.° Pensaba, sin embargo, que con las formas no deben mezclarse indiferentemente los espíritus y el alma razonable, que son de orden superior y poseen, sin comparación, mucha más perfección que esas formas, hundidas en la materia, y son, comparadas con ellas, como pequeños dioses, hechos a semejanza de la Divinidad, poseedores de un rayo de las luces que Dios tiene. Por eso Dios regenta los espíritus como un príncipe a sus súbditos o un padre a sus hijos; mientras que de las otras substancias dispone como un ingeniero maneja sus máquinas. Así los espíritus tienen leyes especiales que los encumbran por encima de las revoluciones de la materia; y puede decirse que todo lo demás está hecho para ellos, y esas mismas revoluciones están acomodadas a la felicidad de los buenos y al castigo de los malos.

6.° Sin embargo, para volver a las formas ordinarias o almas materiales, esa duración que hay que atribuirles, en lugar de la que fué atribuída a los átomos, podría provocar la duda de si no pasarán de uno a otro cuerpo; lo cual sería la metempsícosis; poco más o menos como ciertos filósofos han creído en la transmisión del movimiento y en la de las especies. Mas esta imaginación está bien lejos de la naturaleza de las co-

(1) Gassendi, filósofo francés, renovador del atomismo epicúreo. Nació en 1592; murió en 1655.

sas. No hay tal tránsito; y aquí acuden en mi auxilio las transformaciones de Swammerdam (1), Malpighi (2) y Lœwenhoek (3), excelentes observadores contemporáneos, que me han ayudado a admitir fácilmente que el animal y cualquier substancia organizada no comienza cuando nosotros creemos, y que su generación aparente no es sino un desenvolvimiento, una suerte de aumento. Así he notado también que el autor de la *Indagación de la verdad* (4), Regis (5), Hastsœker (6) y otros sabios no se apartan mucho de esa misma opinión.

7.° Pero quedaba aún la cuestión más grande de qué se hacen esas almas o fuerzas después de la muerte del animal o de la destrucción del individuo de la substancia organizada. Y es la más embarazosa, porque parece poco razonable el que las almas permanezcan inútilmente en un caos de materia confusa. Por todo lo cual he juzgado al fin que no quedaba más que un término razonable, que es la conservación, no sólo del alma, sino también del animal mismo y su máquina orgánica; aunque la destrucción de las partes más groseras lo reduce a un tamaño pequeñísimo que es-

---

(1) Anatómico holandés, que hizo muy interesantes observaciones microscópicas (1637-1680).

(2) Médico y biólogo italiano (1628-1694).

(3) Naturalista holandés (1632-1723), que descubrió los espermatozoarios.

(4) Malebranche (1638-1715) publicó la *Recherche de la vérité* en 1674.

(5) Cartesiano, autor de *Cours entier de la philosophie* (1690).

(6) Físico, micrógrafo y médico holandés (1656-1725), descubridor de los animales espermáticos.

capa a nuestros sentidos, como asimismo escapaba a ellos el tamaño que tenía antes de nacer. No hay, pues, nadie capaz de señalar bien el verdadero momento de la muerte, la cual puede por mucho tiempo considerarse como una mera suspensión de las acciones notables y, en el fondo, nunca es otra cosa en los simples animales; atestíguanlo las resurrecciones de las moscas ahogadas y luego enterradas en creta pulverizada y otros varios ejemplos semejantes, que dan a entender bastante bien que habría lugar a muchas otras resurrecciones y mucho más remotas, si los hombres estuvieran en condiciones de remendar la máquina. Y puede conjeturarse que a cosa parecida se refería el gran Demócrito, aunque atomista, si bien Plinio se burla de él. Es natural, pues, que el animal, puesto que siempre ha sido vivo y organizado—como empiezan a reconocerlo así personas de mucha penetración—, siga siéndolo por siempre. Y puesto que no hay en el animal nacimiento ni generación enteramente nueva, síguese que no habrá extinción final ni muerte completa, en el rigor metafísico de la palabra; y que, por consiguiente, en lugar de la transmigración de las almas, lo que hay es transformación de un mismo animal, según que los órganos están dispuestos de un modo u otro o más o menos desarrollados.

8.° Sin embargo, las almas razonables obedecen a leyes más elevadas y están libres de todo lo que pudiera privarlas de la cualidad de ciuda-

danos en la sociedad de los espíritus; Dios ha provisto tan acertadamente su conservación, que los cambios de materia no pueden hacerles perder las cualidades morales de su personalidad. Y puede decirse que todo tiende a la perfección, no sólo del universo en general, sino de esas criaturas en particular, destinadas a tan alto grado de felicidad, que el universo está interesado en ella, por virtud de la divina bondad, que se comunica a cada cual, en la medida que puede permitirlo la suprema sabiduría.

9.° Por lo que toca al ordinario curso de los animales y otras substancias corpóreas, cuya extinción entera ha sido admitida hasta ahora y cuyos cambios más dependen de reglas mecánicas que de leyes morales, advertí con satisfacción que el autor del libro de la *Dieta,* atribuído a Hipócrates, vislumbró algo de la verdad, cuando dice en términos expresos que los animales ni nacen ni mueren, y que las cosas, que creemos comienzan y luego perecen, no hacen más sino aparecer y desaparecer. Esta opinión era también la de Parménides y Meliso, según Aristóteles; que aquellos antiguos eran más sólidos de lo que se cree.

10. Estoy dispuestísimo a hacer justicia a los modernos; pero creo que han llevado la reforma demasiado lejos; entre otras cosas, confundiendo lo natural con lo artificial, por no haber tenido ideas bastante grandes de la majestad de la naturaleza. Tienen la concepción de que la diferencia que existe entre sus máquinas y las nues-

tras es la que hay entre lo grande y lo pequeño. Lo cual ha movido a un hombre habilísimo, autor de los *Coloquios sobre la pluralidad de los mundos* (1), a decir, poco ha, que si se mira de cerca la naturaleza, se encuentra que es menos admirable de lo que se creía, y que se reduce al taller de un artesano. Paréceme que esto no da una idea bastante digna de ella, y sólo nuestro sistema da a conocer, al fin, la verdadera e inmensa distancia que media entre las mínimas producciones y mecanismo de la divina sapiencia y las mayores obras del arte de un espíritu limitado; y esa diferencia no consiste sólo en el grado, sino en el género. Sépase, pues, que las máquinas de la naturaleza poseen un número verdaderamente infinito de órganos y están tan bien provistas y probadas contra todos los accidentes, que no es posible destruirlas. Una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus mínimas partes, y. más aún, sigue siendo siempre la misma máquina que ha sido, transformándose tan sólo por los diversos repliegues que adopta, unas veces extendida, otras veces recogida y como concentrada, cuando la creemos perdida.

11. Además, mediante el alma o la forma, hay una verdadera unidad que responde a lo que llamamos en nosotros el yo; lo cual no podría acontecer ni en las máquinas que el arte construye, ni en la simple masa de materia, por muy organiza-

(1) Fontenelle (1686).

da que sea, la cual sólo puede ser considerada como un ejército, o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de ruedas y resortes. Sin embargo, si no hubiera verdaderas unidades substanciales, no habría nada substancial ni real en la colección. Esto obligó a Cordemoy ([1]) a dejar a Descartes y pasarse a la doctrina de los átomos de Demócrito, para hallar una unidad verdadera. Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, sin contar con que están, además, compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una parte a otra—si pudiera concebirse o suponerse con razón—no sería bastante a destruir su diversidad. Sólo los átomos de substancia, esto es, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las substancias. Pudieran llamarse *puntos metafísicos;* tienen algo de vital y poseen una especie de percepción, y los puntos matemáticos ([2]) son su punto de vista para expresar el universo. Pero cuando las substancias corpóreas se hallan apretadas, todos sus órganos conjuntos forman para nosotros un punto físico. Así, pues, los puntos físicos ([3]) son indivisibles sólo en apariencia: los puntos matemá-

---

(1) Cartesiano, que se separó del sentir de su maestro en su *Discernimiento del alma y el cuerpo, en seis discursos* (1666).

(2) De que habla Descartes.

(3) Atomismo.

ticos (1) son exactos, pero son solamente modalidades: sólo los puntos metafísicos o de substancia—constituídos por las formas o almas—son exactos y además reales; y sin éstos no habría nada real, puesto que, sin verdaderas unidades, no habría muchedumbre.

12. Habiendo establecido todo esto, creía arribar al puerto; pero cuando empecé a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo, vime como repelido en alta mar. Pues no encontraba ningún medio para explicar cómo el cuerpo transmite algo al alma, o viceversa; ni cómo una substancia puede comunicar con otra substancia creada. Descartes, al llegar a este punto, abandonó la partida; a lo menos, así se infiere de sus escritos; pero sus discípulos, viendo que la opinión común es inconcebible, juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos, porque Dios hace que en el alma nazcan pensamientos con ocasión de los movimientos de la materia, y cuando, a su vez, el alma quiere mover el cuerpo, juzgaron que Dios es quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los movimientos les parecía también inconcebible, creyeron que Dios da movimiento a un cuerpo, con ocasión del movimiento de otro cuerpo. A esto llaman "Sistema de las causas ocasionales", que ha sido propagado por el autor de la *Indagación de la verdad* (2).

13. Hay que confesar que esos discípulos de

(1) Cartesianismo.
(2) Malebranche.

Descartes han penetrado en la dificultad al indicar lo que hay en ella de imposible; pero no parece que la hayan resuelto al explicar lo que, según ellos, sucede efectivamente. Es muy cierto que no hay influjo real de una substancia creada sobre otra, en rigor metafísico, y que todas las cosas, con todas sus realidades, son de continuo producidas por la virtud de Dios; pero para resolver problemas no basta hacer uso de la causa general e introducir el llamado *Deus ex machina.* Pues si se hace esto, sin otra explicación sacada de las causas segundas, es propiamente recurrir al milagro. En filosofía hay que procurar dar razón, exponiendo la manera como las cosas se ejecutan por la divina sapiencia, conforme a la noción del sujeto de que se trata.

14. Obligado, pues, a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra substancia verdadera pueda recibir algo de fuera, a no ser mediante la divina omnipotencia, fuí poco a poco inclinándome a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que en realidad tiene muchas ventajas y muy considerables bellezas. Y es que deberá decirse que Dios ha creado originariamente el alma o cualquier otra unidad real, de tal suerte, que todo nazca en ella de su propio fondo, por perfecta espontaneidad, y, sin embargo, con perfecta conformidad a las cosas de fuera. Y que así, no siendo nuestros sentimientos interiores—es decir, los que están en el alma misma, y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo—sino fe-

nómenos consecutivos sobre los seres exteriores, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien arreglados, precisa que esas percepciones internas en el alma misma le vengan por su propia original constitución; es decir, por la naturaleza representativa—capaz de expresar los seres de fuera, con relación a sus órganos—que le ha sido conferida desde la creación y constituye su carácter individual. Y por eso sucede que, representando cada una de esas substancias exactamente el universo entero, a su manera y según cierto punto de vista, y llegando al alma las percepciones de las cosas exteriores, en el momento preciso, por virtud de las propias leyes del alma, como a parte del mundo y como si nada existiera sino Dios y ella—para servirme del modo de expresarse que usa cierta persona de grande elevación de espíritu y de muy celebrada santidad—, habrá un acuerdo perfecto entre todas esas substancias, que produce los mismos efectos que se advertirían si comunicasen unas con otras por transmisión de las especies o cualidades, que el vulgo de los filósofos imagina. Además, la masa organizada, en donde está el punto de vista del alma, queda expresada más de cerca y se halla recíprocamente dispuesta a obrar por sí misma, según las leyes de la máquina corporal, en el momento en que el alma quiere, sin que uno perturbe las leyes de la otra, y los espíritus y la sangre tienen entonces justamente los movimientos necesarios para responder a las pasiones y percepciones del alma; esta mu-

tua relación, de antemano dispuesta en toda substancia del universo, es la que produce lo que llamamos comunicación de las substancias, y constituye únicamente la unión del alma con el cuerpo. Y puede entenderse por esto cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo, por presencia inmediata, que no puede ser mayor, puesto que está en él como la unidad está en el resultado de las ùnidades, que es la muchedumbre.

15. Esta hipótesis es muy posible. ¿Por qué no ha de poder Dios dar a la substancia, ante todo, una naturaleza o fuerza interna que produzca en ella, por orden—como en un autómata espiritual o formal, aunque libre en aquella substancia que participe de la razón—, todo cuanto le suceda; es decir, todas las apariencias o expresiones que tenga, sin la ayuda de ninguna otra criatura? Tanto más, cuanto que la naturaleza de la substancia exige necesariamente e implica esencialmente un progreso o cambio, sin el cual carecería de fuerza para obrar. Y puesto que esa naturaleza del alma es representativa del universo, de un modo muy exacto, aunque más o menos distinto, resulta que la serie de las representaciones que produce el alma para sí misma responderá naturalmente a la serie de los cambios del universo; como asimismo, por otra parte, el cuerpo ha sido también acomodado al alma, para las coyunturas en que ésta se concibe activa hacia afuera, lo cual es tanto más razonable cuanto que los cuerpos están hechos para los solos espíritus ca-

paces de entrar en sociedad con Dios y celebrar su gloria. Así, pues, cuando se ve la posibilidad de esta hipótesis de las concordancias, vese también que es la más razonable y que da una idea maravillosa de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios.

16. También hay en esa hipótesis la siguiente ventaja grande: que en lugar de decir que sólo en apariencia somos libres y por modo suficiente para la práctica, como así lo han creído muy buenos ingenios, habrá que decir más bien que sólo en apariencia somos arrastrados y que, en todo rigor de los términos metafísicos, estamos en perfecta independencia con respecto a la influencia de las demás criaturas. Lo cual da una maravillosa claridad a la inmortalidad de nuestra alma y a la conservación siempre uniforme del individuo, perfectamente dispuesta por su naturaleza propia, resguardada de todos accidentes exteriores, aunque parezca lo contrario. Nunca sistema alguno ha hecho tan patente nuestra elevación. Siendo todo espíritu como un mundo aparte, bastándose a sí mismo, independiente de cualquier otra criatura, envolviendo el infinito, expresando el universo, es tan duradero, tan subsistente y absoluto como el universo mismo de las criaturas. Hay que juzgar, pues, que debe figurar siempre en él, de la manera más propia para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus, que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios. Hállase en mi hipótesis también una prueba nue-

va de la existencia de Dios, de sorprendente claridad. Pues esa perfecta concordancia de tantas substancias que no tienen comunicación unas con otras no puede proceder sino de la causa común.

17. Además de estas ventajas que recomiendan mi hipótesis, puede decirse que es algo más que una hipótesis, puesto que no parece posible explicar las cosas por otro modo inteligible, y muchas dificultades, que hasta hoy han preocupado a los mejores ingenios, parecen desvanecerse por sí mismas si se la comprende bien. Los términos comunes del lenguaje se salvan asimismo muy bien. Pues puede decirse que la substancia, cuya disposición da razón del cambio, por modo inteligible—de manera que puede juzgarse que a ella han sido las demás acomodadas en este punto desde el principio, según el orden de los decretos divinos—, es la que hay que concebir, en esto, como activa y obrando luego sobre las demás. Así la acción de una substancia sobre otra no es una emisión ni una trasplantación de una entidad, como la concibe el vulgo, y no puede considerarse, razonablemente, sino por el modo que acabo de decir. Ciertamente concíbense muy bien en la materia emisiones y recepciones de las partes, por las cuales, con razón, explícanse mecánicamente los fenómenos todos de la física; pero como la masa material no es una substancia, es bien claro que la acción respecto de la substancia misma no puede ser otra que la ya dicha.

18. Estas consideraciones, por metafísicas que

parezcan, tienen además un uso maravilloso en física para establecer las leyes del movimiento, como nuestra dinámica podrá darlo a conocer. Puede decirse, efectivamente, que en el choque de los cuerpos cada uno sufre por sola su propia virtud, causa del movimiento que hay ya en él. Y en cuanto al movimiento absoluto, nada puede determinarlo matemáticamente, puesto que todo acaba en relaciones, por lo cual hay siempre una equivalencia perfecta de las hipótesis, como en la astronomía; de suerte que, sea cual fuere el número de cuerpos que se tome, es arbitrario asignar el reposo o cierto grado de velocidad al cuerpo que se quiera elegir, sin que los fenómenos del movimiento recto, circular o compuesto puedan refutarlo. Sin embargo, es justo atribuir a los cuerpos verdaderos movimientos, según la suposición que da razón de los fenómenos, de la manera más inteligible, siendo esta denominación conforme con el concepto de la acción que acabamos de establecer.

ACLARACION DEL "NUEVO SISTEMA DE LA COMUNICACION DE LAS SUBSTANCIAS", PARA SERVIR DE RESPUESTA A LA MEMORIA DE M. FOUCHER (1).

(Publicado en el *Journal des Savants*. Abril, 1696.)

Recuerdo, señor, que creí corresponder a vuestro deseo comunicándoos mi hipótesis de filosofía, hace ya varios años, aun cuando os declaraba al mismo tiempo que todavía no estaba resuelto a confesarme su autor. Al comunicaros mi hipótesis, solicitaba vuestra opinión; mas no recuerdo haber recibido de vuestra parte ningunas objeciones; que siendo, como soy, dócil, no os hubiera dado motivo a dirigirme dos veces las mismas. Sin embargo, llegan todavía a tiempo después de la publicación, que no soy yo de los que, por haberse comprometido en pública defensa de una opinión, creen ya por siempre que ello es razón bastante para no alterarla, y podréis comprobar esto tan pronto como aleguéis contra mis opiniones alguna razón precisa y apremiante, cosa que, a lo que parece, no ha sido vuestro propósito en esta ocasión. Habéis querido hablar como hábil académico, dando así coyuntura a profundizar las cosas.

---

(1) Simón Foucher, canónigo de Dijón, defendió el escepticismo de la Academia en su *Historia de los académicos* (1690) y en su *Crítica de la indagación de la verdad* (1675); este último libro contra Malebranche. El canónigo Foucher publicó en el *Journal des Savants* de septiembre de 1695 un alegato crítico contra el *Nuevo sistema de la naturaleza*, de Leibnitz. A ese alegato contesta Leibnitz con la presente aclaración.

No fué mi deseo explicar aquí los principios de la extensión, sino los principios de lo efectivamente extenso o masa corporal; y esos principios, según yo creo, son las unidades reales, es decir, las substancias dotadas de verdadera unidad. La unidad de un reloj que mencionáis es muy distinta, para mí, de la de un animal; éste puede ser una substancia dotada de verdadera unidad, como lo que en nosotros se llama el yo, mientras que el reloj no es sino un conjunto. No en la disposición de los órganos pongo yo el principio sensitivo de los animales, y estoy muy de acuerdo en que esa disposición refiérese tan sólo a la masa corporal. Parece, pues, que confirmáis mi opinión, que consiste en pedir unidades verdaderas, por lo cual rehabilito las formas substanciales. Pero cuando parecéis decir que el alma de los animales debe tener algo de razón, si se le concede sentimiento, es ésta una consecuencia cuya fuerza no veo.

Reconocéis, con plausible sinceridad, que mi hipótesis de la armonía o de la concomitancia es posible; sin duda por haberla creído puramente arbitraria, a causa de no estar bastante informado de que es consecuencia de mi opinión sobre las unidades, pues todo está trabado. Y preguntáis, señor mío, para qué puede servir ese artificio que yo atribuyo al autor de la naturaleza. ¡Como si fuese posible atribuirle demasiado! ¡Como si esa exacta correspondencia que tienen entre sí las substancias, por las leyes propias que originaria-

mente ha recibido cada una, no fuera cosa admirablemente bella en sí misma y digna de su autor! También preguntáis qué ventaja encuentro en ese sistema. Podría referirme a lo que he dicho; sin embargo, contesto en primer término que, cuando una cosa no puede dejar de ser, no es necesario para admitirla inquirir su utilidad. ¿Para qué sirve la inconmensurabilidad del lado con la diagonal? En segundo término, contesto que esa correspondencia sirve para explicar la comunicación de las substancias y la unión del alma con el cuerpo, por las leyes de la naturaleza preestablecidas, sin tener que recurrir ni a una transmisión de las especies, que es inconcebible, ni a un nuevo socorro o ayuda divina, que parece poco conveniente. Pues hay que saber que, así como hay leyes de la naturaleza en la materia, las hay también en las almas o formas, y esas leyes dicen lo que he referido.

Se me preguntará acaso por qué Dios no se contenta con producir todos los pensamientos y las modificaciones del alma, sin esos cuerpos inútiles que el alma no puede, según se dice, ni mover ni conocer. La respuesta es fácil. Dios ha querido que haya más bien más que menos substancias, y ha decidido que esas modificaciones de alma respondan a algo exterior. No hay substancia inútil. Todas concurren a los designios de Dios. No tengo dificultad alguna de admitir que el alma conoce los cuerpos, aunque este conocimiento se hace sin influencia de uno sobre otra, ni tampoco de de-

cir que el alma mueve el cuerpo; y así como un copernicano habla verdaderamente de la salida del sol, un platónico de la realidad de la materia, un cartesiano de la de las cualidades sensibles, con tal de que se le entienda rectamente, así también creo yo que es muy verdadero que las substancias actúan unas sobre otras, con tal de que esto se comprenda en el sentido de que una es causa de los cambios de la otra, por virtud de las leyes de la armonía. Lo que se objeta acerca de la letargia de los cuerpos, los cuales estarían inactivos mientras el alma creería que están en movimiento, no puede ser, por causa de esa misma correspondencia infalible establecida por la divina sapiencia. No conozco esas masas vanas inútiles e inactivas de que se habla. Donde quiera, hay acción; y esto lo establezco yo mejor que la filosofía tradicional, pues que sostengo que no hay cuerpo sin movimiento ni substancia sin esfuerzo.

No entiendo en qué consista la objeción expresada en estas palabras: "Verdaderamente, señor mío, ¿no se advierte que esas opiniones están expresamente hechas, y que esos sistemas, que acuden tras el caso, han sido fabricados para salvar ciertos principios?" Todas las hipótesis se hacen expresamente, y todos los sistemas acuden tras el caso para salvar los fenómenos o apariencias; mas no veo cuáles son los principios de que se dice que estoy imbuído y quiero salvar. Si esto significa que me impelen a adoptar esas hipótesis razones *a priori* o ciertos principios, como es ver-

dad, esto más es alabanza de la hipótesis que objeción contra ella. Basta, comúnmente, que una hipótesis se halle *a posteriori*, porque satisfaga a los fenómenos; pero si además la abonan otras razones, y *a priori*, mejor que mejor. Mas acaso queréis decir que habiendo forjado una opinión nueva me complazco en emplearla más por dármelas de innovador que por haber reconocido su utilidad. No sé, señor, si tenéis de mí tan mala opinión que queráis atribuirme esos pensamientos. Que ya sabéis cuánto amo la verdad, y que, si me diera por lucir novedades, me apresuraría a presentarlas, aun aquellas cuya solidez es conocida. Pero con el fin de que los que me conocen menos no den a vuestras palabras un sentido contrario a mis intenciones, bastará decir que, en mi opinión, es imposible explicar de otra manera la acción emanente conforme a las leyes de la naturaleza, y que he creído que el uso de mi hipótesis se reconocería por la dificultad que los más hábiles filósofos de mucho tiempo han hallado en la comunicación de los espíritus y de los cuerpos, y aun de las substancias corpóreas entre sí; e ignoro si vos mismo no habéis tropezado con esas dificultades. Ciertamente hay, según yo creo, esfuerzos en todas las substancias; pero esos esfuerzos residen propiamente solo en la substancia misma; y lo que en las otras substancias se sigue es por virtud de la armonía preestablecida—si se me permite emplear esta frase—y de ningún modo por virtud de influjo real o por trans-

misión de cierta especie o cualidad. Como ya he explicado lo que es acción y pasión, puede inferirse también lo que es esfuerzo y resistencia.

Decís que sabéis que hay muchas otras cuestiones que plantear antes de decidir las que acabamos de inquirir; pero acaso encontraréis que yo las he planteado ya. Ignoro si esos académicos han practicado con más rigor y efecto que yo lo que hay de bueno en su método. Apruebo con toda mi alma que se quiera demostrar la verdad, partiendo de los primeros principios; esto es más útil de lo que se cree, y he practicado el tal precepto. Aplaudo, pues, todo cuanto decís sobre el particular, y desearía que el ejemplo que dais sirviese de ocasión a los filósofos para pensar en ello como es debido. Añadiré una reflexión que me parece conveniente para dar mejor a entender la realidad y el uso de mi sistema. Ya sabéis que Descartes ha creído que se conserva en los cuerpos la misma cantidad de movimiento. Se ha demostrado su error; pero yo he explicado que es cierto que se conserva siempre la misma fuerza motriz, que él había confundido con la cantidad de movimiento. Sin embargo, los cambios que se verifican en el cuerpo, como consecuencia de las modificaciones del alma, le desazonaron, porque parecían violar esa ley. Creyó salir del paso ingeniosamente diciendo que hay que distinguir entre el movimiento y la dirección, y que el alma no puede aumentar ni disminuir la fuerza motriz, pero sí cambiar la dirección o determinación del

curso de los espíritus animales, y que así suceden los movimientos voluntarios. Cierto que no se metió en explicar cómo el alma se las arregla para cambiar el curso de los cuerpos, siendo este cambio tan inconcebible como la afirmación de que les da movimiento, a menos que, conmigo, no se recurra a la armonía preestablecida; pero hay que saber que existe otra ley de la naturaleza, descubierta y demostrada por mí, y que Descartes desconocía; y es que se conserva no sólo la misma cantidad de fuerza motriz, sino, además, la misma cantidad de dirección, cualquiera que sea el lado que se tome en el mundo. Es decir, llevando una línea recta cualquiera y tomando cuerpos cualesquiera y cuantos quiera, hallaréis, considerando todos esos cuerpos juntamente, sin omitir ninguno de los que actúan sobre uno de los que hayáis elegido, que habrá siempre la misma cantidad de progreso del mismo lado en todas las paralelas a la recta elegida, teniendo en cuenta que hay que valuar la suma del progreso, sustrayendo el de los cuerpos que van en sentido contrario al que llevan los cuerpos que van en el sentido elegido. Esta ley, que es tan hermosa y tan general como la otra, no merecía tampoco ser violada, y ello se evita por mi sistema, que conserva la fuerza y la dirección, y, en una palabra, todas las leyes naturales de los cuerpos, no obstante los cambios que se hacen en ellos a consecuencia de los del alma.

OTRA ACLARACION DE LA HIPOTESIS DE LA ARMONIA PREESTABLECIDA

(Carta de Leibnitz, publicada en el *Journal des Savants*. Noviembre de 1696.)

Algunos amigos míos sabios y penetrantes han considerado mi nueva hipótesis sobre la gran cuestión de la unión del alma y del cuerpo, y habiéndola encontrado importante, me han rogado que dé algunas aclaraciones sobre las dificultades que le han sido objetadas y que provenían de que no ha alcanzado una comprensión satisfactoria. He creído que la cuestión se hace inteligible a toda suerte de ingenios, por medio de la comparación siguiente:

Imagínense dos relojes que marchen perfectamente acordes. Esto puede conseguirse de tres maneras. La primera consiste en la influencia mutua de un reloj sobre otro; la segunda, en el cuidado de un hombre que atienda de continuo a ambos relojes; la tercera, en la exactitud con que los dos marchan. La primera manera, la de la influencia, ha sido experimentada por el difunto Huygens [1], con grandísima extrañeza por su parte. Tenía dos grandes relojes de péndulo, colgados de una misma viga de madera; los continuos movimientos de esos péndulos habían comunicado iguales vibraciones a las partículas de la

(1) Físico, astrónomo y matemático holandés muy famoso (1629-1695).

madera; pero esas vibraciones no podían subsistir en su orden sin entrechocar unas con otras, a menos que los péndulos no marchasen de acuerdo; sucedía, pues, por una aparente maravilla, que si se desacordaban expresamente los movimientos de ambos péndulos, pronto volvían a convenir, como dos cuerdas que están al unísono.

La segunda manera de conseguir que dos relojes marchen siempre de acuerdo, aunque sean malos, podrá ser la de encargar a un hábil obrero que cuide de los dos a cada momento y los ponga de acuerdo sin cesar; a esto llamo yo la vía de la asistencia.

Por último, la tercera manera será hacer desde luego los dos relojes con tanto arte y exactitud, que podamos estar seguros de que han de marchar acordes en adelante; y esta es la vía del consentimiento preestablecido.

Póngase ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los dos relojes. Su acuerdo o simpatía sucederá por una de esas tres maneras. La vía de *influencia* es la de la filosofía vulgar; mas no pudiendo concebirse partículas materiales ni especies o cualidades inmateriales que puedan pasar de una a otra de las dos substancias, es fuerza abandonar esta opinión. La vía de *asistencia* es la del sistema de las causas ocasionales; pero sostengo que es acudir a un *Deus ex machina* en cosa natural y ordinaria, en la cual, según la razón, no debe Dios intervenir sino de la misma manera como concurre a las demás cosas de la na-

turaleza. Sólo resta, pues, mi hipótesis, es decir, la vía de la *armonía preestablecida* por artificio divino previsor, el cual desde un principio ha formado cada una de ambas substancias de manera tan perfecta y tan bien dispuesta, con exactitud, que, sin seguir otras leyes que las que ha recibido con el ser, concuerda siempre con la otra, como si hubiera influjo mutuo, o como si Dios pusiera de continuo su mano, además de su concurso general.

Después de esto, no creo tener necesidad de probar nada, a no ser que se quiera que demuestre que Dios tiene todo lo necesario para hacer uso de este artificio previsor, del que vemos ejemplos entre los hombres, si son hábiles artífices. Y, supuesto que Dios pueda hacerlo, bien se ve que es la vía más hermosa y más digna de él. Es cierto que tengo otras pruebas; pero siendo más profundas, no es necesario alegarlas aquí.

II

LA MONADOLOGIA

1714

Principia philosophiæ sen theses in gratiam principis Eugenii conscriptæ (1).

1.° La Mónada (2), de que vamos a hablar en este tratado, no es sino una substancia *simple*, que entra a formar los compuestos; simple quiere decir sin partes *(Teod.* § 10). (3)

2.° Tiene que haber substancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples.

3.° Ahora bien; donde no hay partes, no puede haber ni extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y las tales Mónadas son los verdaderos Átomos de la Naturaleza y, en una palabra, los Elementos de las cosas.

4.° Tampoco es de temer la disolución, y no es concebible manera alguna por la cual pueda una

---

(1) Principios de filosofía o tesis escritas para el príncipe Eugenio. El príncipe Eugenio de Saboya fué gran político y hombre de sobresaliente cultura. La *Monadología* se publicó por vez primera, en traducción latina, en las *Acta eruditorum* (1721). El original francés se publicó por vez primera en 1840 en la edición de Erdmann de las obras filosóficas de Leibnitz.

(2) Del griego— μονάς —unidad. Conservamos con mayúscula las voces que Leibnitz escribió con mayúscula.

(3) Referencias a los párrafos de la *Teodicea*, escritos por el mismo Leibnitz en las márgenes de la primera copia de la *Monadología*.

substancia simple perecer naturalmente. (§ 89.)

5.° Por la misma razón, no hay tampoco manera por la cual una substancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición.

6.° Puede decirse, por lo tanto, que las Mónadas comienzan y acaban de una vez, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilamiento; en cambio, lo compuesto comienza y acaba por partes.

7.° Tampoco hay medio de explicar cómo una Mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por otra criatura, puesto que nada puede transponerse a ella, ni puede concebirse en ella ningún movimiento interno, capaz de ser excitado, dirigido, aumentado o disminuído, como ello es posible en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las Mónadas no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse de las substancias, ni andar fuera de ellas, como antiguamente hacían las especies sensibles de los Escolásticos (1). Así, pues, en una Mónada no puede entrar de fuera ni substancia ni accidente alguno.

8.° Sin embargo, es preciso que las Mónadas

---

(1) Las especies sensibles no son efluvios de los cuerpos que se trasladan de estos al alma, sino seres inmateriales, que representan las formas accidentales que están en los cuerpos; esto es, seres distintos de los cuerpos, pero que contienen cierta conformidad con los cuerpos. Esta teoría se propuso explicar la relación de los cuerpos con la inteligencia, sin desconocer la ley, según la cual la inteligencia no puede determinarse a conocer sino por un principio inherente a ella.

tengan algunas cualidades, pues de lo contrario no serían ni siquiera seres. Y si las substancias simples no difirieran por sus cualidades, no habría medio de apercibirse de ningún cambio en las cosas; puesto que lo que hay en lo compuesto no puede proceder sino de los ingredientes simples; y si las Mónadas careciesen de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, ya que, en cantidad, no difieren; y por consiguiente, supuesto lo lleno, un lugar cualquiera no recibiría nunca, en el movimiento, sino lo Equivalente de lo que había tenido, y un estado de las cosas sería *indiscernible* de otro.

9.° Y hasta es preciso que cada Mónada sea diferente de otra cualquiera. Porque no hay nunca en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro y en los cuales no sea posible hallar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca [1].

10. También doy por concedido que todo ser creado está sujeto a cambio, y, por consiguiente, también la mónada, que asimismo es creada, e incluso que el tal cambio es continuo en cada una.

11. Síguese de lo que acabamos de decir que los cambios continuos de las Mónadas, vienen de un *principio interno*, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior. (§ 396 y 90.)

12. Pero también es preciso que, además del

(1) Principio de los indiscernibles.

principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia,* que haga, por decirlo así, la especificación y la variedad de las substancias simples.

13. Ese detalle debe envolver una muchedumbre en la unidad o en lo simple. Pues en todo cambio natural, ya que se verifica por grados, hay algo que cambia y algo que permanece; y, por consiguiente, es preciso que en la substancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque en ella no haya partes.

14. El estado transitorio, que envuelve y representa una muchedumbre en la unidad o en la substancia simple, no es otra cosa que la llamada *Percepción,* la cual debe distinguirse de la apercepción o consciencia, como se verá más adelante. En esto es en lo que los Cartesianos han fallado mucho, por no haber tenido en cuenta las percepciones de que no nos apercibimos. Y esto es lo que les ha inducido a creer que sólo los Espíritus eran Mónadas, y que no había Almas de los Animales ni otras Entelequias; y por eso han confundido, como el vulgo, un largo desmayo con la muerte misma, en rigor, por lo cual han caído también en el prejuicio escolástico de las almas enteramente separadas, y hasta han confirmado a los ingenios mal dispuestos en la opinión de que las almas mueren.

15. La acción del principio interno, que verifica el cambio o tránsito de una percepción a otra, puede llamarse *Apetición;* ciertamente, el apetito no puede conseguir siempre enteramente

toda la percepción a que tiende; pero siempre obtiene algo de ella y consigue percepciones nuevas.

16. Nosotros mismos experimentamos una muchedumbre en la substancia simple, cuando hallamos que el menor pensamiento, de que nos apercibimos, envuelve una variedad en el objeto. Así, pues, todos los que reconocen que el alma es una substancia simple, deben reconocer esa muchedumbre en la Mónada; y Bayle no debiera haber hallado en esto dificultad, como lo ha hecho, en su Diccionario, artículo *Rorarius* ([1]).

17. Es forzoso, además, confesar que la *Percepción* y lo que de ella depende, es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por las figuras y los movimientos. Si se finge una Máquina cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, podrá concebirse aumentada, conservando las mismas proporciones, de suerte que pueda entrarse en ella, como en un molino. Supuesta tal máquina, no hallaremos, si la visitamos por dentro, más que piezas empujándose unas a otras; pero nunca nada que explique una percepción. Así, pues, habrá que buscar esa explicación en la substancia simple y no en lo compuesto o máquina.

---

(1) Bayle. Autor del famoso *Diccionario histórico y crítico*. Rorarius (Rorario), legado de los Papas Clemente VII y Pablo III, escribió un tratadito sobre la inteligencia de los animales. Bayle, al tratar en este artículo de su *Diccionario* la cuestión de la inteligencia de los animales, habla de la unión del alma y el cuerpo, se refiere a la hipótesis de la armonía preestablecida y al sistema de Leibnitz, a quien critica. Véase la *Monadología*, párrafo 59, pág. 71, de la presente edición.

Por eso, en la substancia simple no puede hallarse nada más que eso: las percepciones y sus cambios. Y sólo en eso pueden consistir también todas las *Acciones internas* de las substancias simples.

18. Podría darse el nombre de Entelequia (1) a todas las substancias simples o Mónadas creadas, pues tienen en sí mismas cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελές), y hay en ellas una suficiencia (αὐτάρκεια) que las hace fuente de sus acciones internas y, por decirlo así, Autómatas incorpóreos. (§ 87.)

19. Si queremos dar el nombre de Alma a todo aquello que posee *percepciones* y *apetitos*, en el sentido general, que acabo de explicar, todas las substancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse Almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de Mónadas y Entelequias baste para las substancias simples que sólo contengan eso; llámense entonces *Almas* solamente a aquellas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria.

20. Pues en nosotros mismos experimentamos estados, en los que de nada nos acordamos y no tenemos ninguna percepción distinguida; como cuando desfallecemos o nos quedamos profunda-

---

(1) Término inventado por Aristóteles. Su sentido literal es: lo que posee la perfección. Aristóteles entiende por entelequia el estado de una cosa que posee actualmente la plenitud de perfección, de forma, de determinación, sin que nada quede en ella de potencial o virtual.

mente dormidos, sin soñar. En este estado, el alma no difiere sensiblemente de una simple Mónada; pero como no es duradero tal estado, y sale el alma de él, resulta que ésta es algo más. (§ 64.)

21. Y no se sigue que entonces la substancia simple se halle desprovista de toda percepción. Esto no puede ser, por las razones ya dichas; pues no podría perecer, no podría asimismo subsistir, sin alguna afección, la cual no es otra cosa que su percepción; pero cuando hay gran multitud de pequeñas percepciones, en las que nada es distinguido, queda uno como aturdido; del mismo modo que, cuando se dan muchas vueltas rápidamente en un mismo sentido, sobreviene un vértigo, que puede llegar al desvanecimiento, y que no nos permite distinguir nada. Y la muerte puede dar ese estado por algún tiempo a los animales.

22. Todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado anterior, de tal suerte que el presente está preñado el porvenir. (§ 360.)

23. Por lo tanto, si una vez vuelto del desvanecimiento, se *apercibe* uno de las percepciones, es preciso que inmediatamente antes las haya tenido, aunque sin apercibirse de ellas; porque una percepción no puede proceder naturalmente sino de otra percepción, como un movimiento no puede proceder naturalmente sino de otro movimiento. (§ 401-403.)

24. De donde se ve que si no tuviésemos nada

distinguido y, por decirlo así, levantado y de más alto gusto en nuestras percepciones, estaríamos de continuo en desvanecimiento. Y éste es el estado de las Mónadas desnudas.

25 Así vemos que la Naturaleza ha dado a los animales percepciones elevadas, por el cuidado que ha tenido de proveerlos de órganos, que reunan varios rayos de luz o varias ondulaciones del aire, para que cobren en esa unión una mayor eficacia. Algo parecido hay en el olor, en el gusto y en el tacto, y aun quizá en muchos otros sentidos que desconocemos. Y más adelante explicaré cómo lo que sucede en el alma representa lo que se está haciendo en los órganos.

26. La memoria proporciona a las almas una suerte de *consecución*, que imita la razón, pero que debe distinguirse de ésta. Así vemos que los animales, cuando tienen la percepción de alguna cosa que les hiere fuertemente y de la cual ya antes han tenido una percepción semejante, aguardan, por una representación de su memoria, que suceda otra cosa que estuvo unida a la percepción anterior y se sienten impelidos a experimentar los mismos sentimientos que experimentaron anteriormente. Por ejemplo: si a un perro se le enseña un palo, se acuerda del dolor que le ha causado, aúlla y sale corriendo. (Prelim. [1], § 65.)

27 La imaginación fuerte, que les hiere y conmueve, proviene o de la magnitud o de la

(1) Es decir: *Discurso de la conformidad de la Fe con la Razón*, que hace de preliminar a la *Teodicea*.

muchedumbre de las percepciones precedentes. Pues muchas veces una impresión fuerte hace súbitamente el efecto de una larga *costumbre* o de numerosas percepciones medianas, pero reiteradas.

28. Los hombres se conducen como los animales en tanto en cuanto las consecuciones de sus percepciones obedecen sólo al principio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que poseen la práctica sin la teoría; y en las tres cuartas partes de nuestros actos somos empíricos. Por ejemplo: cuando aguardamos la llegada del nuevo día, lo hacemos por empirie, porque siempre ha ocurrido así. Sólo el astrónomo lo juzga por razón.

29. Pero el conocimiento de las verdades eternas es lo que nos distingue de los animales y nos hace poseedores de la *Razón* y de las ciencias, elevándonos hasta el conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que, en nosotros, se llama Alma razonable o *Espíritu.*

30. También por medio del conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones, nos elevamos hasta los *actos reflexivos,* que nos hacen pensar en lo que llamamos el *yo* y considerar que esto o aquello se halla en nosotros; y así, al pensar en nosotros mismos, pensamos en el Ser, en la Substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo, concibiendo que lo que en nosotros es limitado, carece, en Dios, de límites. Y los tales actos reflexivos nos

dan los principales objetos de nuestros razonamientos. *(Teod.*—Prólogo.)

31. Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios*: *el de contradicción,* en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero,* lo opuesto o contradictorio a lo falso. (§ 44 y 196.)

32. Y el de *razón suficiente,* en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que sea así y no de otro modo. Aunque las más veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros. (§ 44 y 196.)

33. También hay dos suertes de *verdades:* las de *Razonamiento* y las de *Hecho.* Las verdades de *Razonamiento* son necesarias y su opuesto es imposible; y las de *Hecho* son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, puede hallarse su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las primitivas. (§ 170, 174, 189, 280-282 y 367. *Resumen*: *objèc.* 3.) (1).

34. Así los Matemáticos reducen por análisis los *teoremas* especulativos y los *cánones* prácticos a las *Definiciones, Axiomas* y *Preguntas.*

35. Y hay, por último, *ideas simples,* cuya

---

(1) La palabra *Resumen* indica el *Resumen de la controversia reducida a argumentos en forma.* La palabra *objec.* indica el número de la objeción citada. El *Resumen* sirve de Apéndice a la Teodicea.

definición no puede darse; también hay Axiomas y Preguntas o, en una palabra, principios primitivos, que no pueden ser demostrados y no lo necesitan; son *Enunciados idénticos,* cuya oposición encierra una contradicción expresa. (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340-344.)

36. Pero la *razón suficiente* debe encontrarse también en las *verdades contingentes o de hecho,* es decir, en la serie de las cosas dispersas por el universo de las criaturas; en el cual la resolución en razones particulares podría llegar a un ilimitado número de detalles, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la Naturaleza y de la división de los cuerpos hasta lo infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pretéritos que entran en la causa eficiente de mi escritura presente; y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pretéritas, que entran en la causa final.

37. Y como todo ese *complejo de detalles* encierra a su vez más detalles contingentes anteriores, es decir, otros más detallados, cada uno de los cuales exige, si se quiere dar razón de él, asimismo un análisis semejante, resulta que no hemos adelantado nada; la razón suficiente o última deberá hallarse, pues, fuera de la secuencia o *series* del detalle de las contingencias, por infinito que pudiera ser.

38. Y así la razón última de las cosas debe hallarse en una substancia necesaria, en la cual

el detalle de los cambios esté sólo eminentemente (1), como en su origen; y esto es lo que llamamos *Dios*. (§ 7.)

39. Y siendo esta substancia una razón suficiente de todo aquel detalle, el cual por todas partes está enlazado y trabado, resulta *que sólo hay un Dios y este Dios basta a todo.*

40. Puede también juzgarse que esa substancia suprema, única, universal y necesaria, fuera de la cual nada hay que sea independiente de ella, y que es una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de admitir límites y ha de contener tanta realidad cuanta sea posible.

41. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, poniendo aparte los límites o linderos en las cosas que los tienen. Y donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita. (§ 22 y Prólogo.)

42. Síguese también que las criaturas tienen

---

(1) *Eminentemente* se opone a *formalmente*. Distinción escolástica, usada también por Descartes en las demostraciones de la existencia de Dios, que expone en sus *Meditaciones metafísicas*. La distinción significa lo siguiente: una cosa está *formalmente* en otra—v. g.: un objeto en la idea—cuando la primera está en la segunda por entero y por directa relación; en cambio, *eminente* es la relación, cuando la causa y el efecto no son unívocos, esto es, de una misma clase, sino que aquélla contiene al efecto, porque es ella de más excelente y suprema condición. Así, por ejemplo, el hombre, que engendra otro hombre, contiene *formalmente* cuanto hay en el engendrado. Pero Dios, que es causa no sólo de los hombres, sino de toda realidad, contiene *eminentemente* cuantas perfecciones existen en las criaturas. (Santo Tomás.)

sus perfecciones en la influencia de Dios y sus imperfecciones en su propia naturaleza, incapaz de carecer de límites; que en esto es en lo que se distinguen de Dios. Esta *imperfección original* de las criaturas se advierte en la *inercia natural* de los cuerpos. (§ 20, 27-30, 153, 167, 377 y ss.)

43. También es verdad que en Dios está no sólo el origen de las existencias, sino el de las esencias, en cuanto que son reales, o sea de lo que hay de real en la posibilidad. Y es así, porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas, de que dependen, y sin él ninguna realidad habría en las posibilidades, y no sólo no habría nada existente, sino aun nada posible. (§ 20.)

44. Pues si hay realidad en las esencias o posibilidades o también en las verdades eternas, es preciso que esa realidad esté fundada en algo existente y actual; y, por consiguiente, en la existencia del Ser necesario, en el cual la esencia contiene la existencia, o en el cual basta que algo sea posible para que sea actual. (§ 184-189 y 335.)

45. Así, pues, Dios sólo (o el Ser necesario) posee el privilegio de que basta que sea posible para que tenga que existir. Y como nada puede oponerse a la posibilidad de lo que no tiene límites, ni negación, ni, por consiguiente, contradicción, esto es suficiente para que conozcamos *a priori* la existencia de Dios. También hemos probado esa existencia por medio de la realidad de las verdades eternas. Pero también acabamos de

probarla *a posteriori,* puesto que existen seres contingentes, los cuales no hallan su razón última y suficiente sino en el Ser necesario, que tiene en sí mismo la razón de su existéncia.

46. Sin embargo, no debe imaginarse nadie, como lo hacen algunos, que siendo las verdades eternas dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, como parece haber pensado Descartes y, tras él, el señor Poiret (1). Esto es cierto sólo tratándose de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia* o elección de lo *mejor;* las verdades necesarias, empero, dependen únicamente del entendimiento divino, cuyo objeto interno son. (§ 180-184, 185, 335, 351 y 380.)

47. Así, pues, Dios sólo es la unidad primitiva o substancia simple originaria, y todas las Mónadas creadas o derivativas son producciones suyas, y nacen, por decirlo así, por Fulguraciones continuas de la divinidad de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual pertenece esencialmente el ser limitada. (§ 382-391, 398 y 395.)

48. Hay en Dios *Potencia,* que es como la fuente de todo; luego *Conocimiento,* que encierra el detalle de las ideas, y, por último, *Voluntad,* que efectúa los cambios o producciones, según el principio de lo mejor. (§ 7, 149 y 150.) Y esto responde a lo que, en las mónadas creadas cons-

(1) Cartesiano (1646-1719). Al final de su vida dióse a la mística, bajo la influencia de Jacobo Böhme.

tituye el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios esos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las Mónadas creadas o en las Entelequias (o *perfectihabies*, que así traducía este vocablo Hermolao Bárbaro) ([1]), no son sino imitaciones de Dios, según la perfección que tienen. (§ 87.)

49. De la criatura dícese que *hace* u *obra* exteriormente, en cuanto que posee perfección, y que *padece*, en cuanto que es imperfecta. Así se atribuye *acción* a la Mónada, en cuanto que tiene percepciones distintas, y *pasión*, en cuanto que las tiene confusas. (§ 32, 66 y 386.)

50. Y una criatura es más perfecta que otra cuando en ella se encuentra lo que sirve para dar razón *a priori* de lo que sucede en la otra, y por esto se dice que actúa sobre ella.

51. Pero en las substancias simples, esa es influencia ideal de una mónada sobre otra, lo cual no puede tener efecto a no ser por intervención de Dios, en cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada solicita, con razón, que Dios, al regular las demás, desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. En efecto, puesto que una mónada creada no puede tener influencia física en el interior de otra, sólo por aquel medio podrá haber dependencia de una a otra. (§ 9, 54, 65, 66 y 201. *Resumen: objec.* 3.)

---

(1) Filósofo italiano (1454-1493). Interpretó a Aristóteles para oponerlo a los escolásticos. Cuéntase que evocó al diablo para preguntarle el sentido de la voz *entelequia*.

52 Y por esto, entre las criaturas, las acciones y pasiones son mutuas. Pues Dios, comparando las substancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan a acomodar la otra a la primera; y, por consiguiente, lo que en ciertos respectos es activo, es pasivo visto desde otro punto de vista (1): *activo*, en cuanto que lo que se conoce distintamente en ello sirve para dar razón de lo que sucede en otro, y *pasivo*, en cuanto que la razón de lo que en ello sucede se encuentra en lo que se conoce distintamente en otro. (§ 66.)

53. Ahora bien, habiendo una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno sólo, precisa que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine a esto mejor que a aquello. (§ 8, 10, 44, 196 y s., 225, 414 y 416.)

54. Y esta razón no puede hallarse sino en la *conveniencia* o en los grados de perfección que contengan esos mundos, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en proporción de la perfección que encierre. (§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 y s. y 354.)

55. Y esta es la causa de que exista lo mejor (2); la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce. (§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206 y 208. *Resumen: objec.* 1.)

56. Este enlace, pues, o acomodo de todas las

(1) Dice el texto: "punto de consideración". Pero Leibnitz usa de continuo el término "punto de vista", y parece haber sido el primero que lo introdujo en el vocabulario filosófico.
(2) Teoría del optimismo.

cosas creadas con una y de una con todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y sea, por consiguiente, un viviente espejo perpetuo del universo. (§ 130 y 360.)

57. Y así como una misma ciudad, vista por diferentes partes, parece otra y resulta como multiplicada en perspectiva, así también sucede que, por la multitud infinita de substancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, los cuales no son, sin embargo, sino perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada.

58. Y esta es la manera de conseguir la mayor variedad posible con el mayor orden posible; es decir, es la manera de obtener cuanta perfección es posible. (§ 120, 124, 241 y ss. y 214, 243 y 275.)

59. Así, sólo esta hipótesis—que me atrevo a decir está demostrada—realza como es debido la grandeza de Dios. Y esto lo reconoció Bayle al presentar objeciones contra ella en su diccionario —artículo *Rorarius* (1)—, en donde llegó casi a creer que yo concedía demasiado a Dios y más aún de lo que es posible. Pero no pudo adelantar razón alguna por la cual sea imposible esa armonía universal, que hace que toda substancia exprese exactamente a todas las demás, por las relaciones que con ellas mantiene.

(1) Véase más arriba, pág. 59.

60. Además, en lo que acabo de decir se ven las razones *a priori* de por qué las cosas no pueden ser de otro modo. Porque Dios, al arreglarlo todo, ha tenido en cuenta cada parte, y especialmente cada mónada, cuya naturaleza, siendo representativa, no podría nada limitarla a representar sólo una parte de las cosas, aunque es verdad que esta representación es solamente confusa en el detalle de todo el universo y no puede ser distinta sino en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que son las más próximas y las más grandes, con respecto a cada Mónada; que si no, cada mónada sería una Divinidad. No en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto son limitadas las mónadas. Todas, confusamente, van al infinito, al todo; pero son limitadas y distinguidas por los grados de las percepciones distintas.

61. Y los compuestos, en esto, simbolizan o se conforman con los simples. Pues como todo es lleno, lo cual hace que la materia esté trabada toda, y como, además, en lo lleno todo movimiento produce un efecto en los cuerpos distantes, según la distancia, de tal suerte que un cuerpo no solamente es afectado por los cuerpos que lo tocan y no sólo se resiente en cierto modo de lo que a éstos sucede, sino que también, por medio de ellos, recibe el influjo de los que tocan a los primeros, por los cuales es inmediatamente tocado, se sigue que esta comunicación se transmite a cualquier distancia. Y, por consiguiente, todo cuerpo re-

siente los efectos de cuanto pasa en el universo, de tal modo, que aquél que todo lo ve podría leer en uno lo que en todos sucede y aun lo que ha sucedido y sucederá, advirtiendo en el presente lo lejano, tanto en los tiempos como en los lugares: σύμπνοια πάντα (1), que decía Hipócrates. Pero un Alma no puede leer en sí misma sino aquello tan sólo que en ella está representado distintamente, y no puede de un golpe desenvolver todos sus repliegues, que llegan al infinito.

62. Así, pues, aunque cada mónada creada representa el universo entero, sin embargo, representa más distintamente el cuerpo que particularmente le es afectado y cuya Entelequia constituye; y como este cuerpo expresa el universo todo, por la conexión de toda la materia llena, el alma representa también el universo todo, al representar el cuerpo que le pertenece de modo particular. (§ 400.)

63. El cuerpo perteneciente a una Mónada, que es su Entelequia o su Alma, constituye con la Entelequia lo que puede llamarse un *viviente*, y con el alma, lo que puede llamarse un *animal*. Ahora bien, este cuerpo de un viviente o de un animal es siempre orgánico, pues siendo toda Mónada un espejo del universo, a su manera, y hallándose el universo arreglado en perfecto orden, precisa que haya también un orden en el representante, es decir, en las percepciones del alma, y, por consi-

(1) Todo conspira. La cita griega está tal como Leibnitz la escribió de su mano.

guiente, en el cuerpo, según el cual el universo está representado. (§ 403.)

64. Así en cada cuerpo orgánico de un viviente hay una suerte de máquina divina o un autómata natural que sobrepuja infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte humano no es máquina en todas sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de metal tiene partes o fragmentos que no son ya, para nosotros, nada artificial ni poseen nada que tenga carácter de máquina con respecto al uso a que la rueda está destinada. Pero las máquinas de la naturaleza, o sea los cuerpos vivos, son máquinas hasta en sus mínimas partes, hasta el infinito. Esta es la diferencia entre la Naturaleza y el Arte; es decir, entre el arte Divino y el humano. (§ 134, 146 y 194.)

65. Y el autor de la naturaleza ha podido hacer este artificio divino e infinitamente maravilloso porque cada parte de la materia no sólo es divisible al infinito, como lo han reconocido los antiguos, sino que está actualmente subdividida sin fin en otras partes, cada una de las cuales tiene un movimiento propio, que de otro modo sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar el universo todo. (*Preliminar* § 70; *Theod.* § 195.)

66. Por donde se ve que en la más mínima parte de la materia hay un mundo de criaturas vivientes, animales, entelequias, almas.

67. Cada parte de la materia puede ser conce-

bida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o ese estanque.

68. Y aunque la tierra y el aire, que hay entre las plantas del jardín, o el agua, que hay entre los peces del estanque, no son ni planta ni pez, contienen, sin embargo, otras plantas y otros peces, tan sutiles, empero, casi siempre, que no podemos percibirlos (1).

69. Así, no hay nada inculto, estéril y muerto en el universo; el caos y la confusión son sólo aparentes; como si se mira un estanque a cierta distancia, desde la cual se vislumbra un movimiento confuso y, por decirlo así, un revoltijo de peces, sin llegar a discernir los peces mismos.

70. Se ve, pues, que todo cuerpo vivo tiene una entelequia principal, que es el alma, en el animal; pero los miembros de ese cuerpo vivo están llenos de otros vivientes: plantas, animales, cada uno de los cuales tiene a su vez su entelequia o su alma principal.

71. Mas no debemos imaginarnos, como hacen algunos, que han interpretado mal mi pensamiento, que cada alma tiene una masa o parte de materia propia, adscrita a ella para siempre y que posee, por lo tanto, otros vivientes inferiores, des-

---

(1) Ideas sugeridas sin duda por los descubrimientos debidos al uso del microscopio. Véase más arriba, pág. 30.

tinados siempre a su servicio. Pues todos los cuerpos están en perpetuo flujo, como los ríos, y unas partes entran en ellos y otras salen de ellos continuamente.

72. Así el alma cambia de cuerpo poco a poco y por grados, de suerte que no se ve despojada nunca de un golpe de todos sus órganos; hay a menudo metamorfosis en los animales, pero nunca Metempsícosis ni transmigración de las Almas; ni tampoco hay *Almas* totalmente *separadas*, ni Genios sin cuerpo. Sólo Dios está enteramente desprovisto de él. (§ 90 y 124.)

73. Y, esto es lo que hace que nunca haya tampoco ni generación entera ni perfecta muerte, en rigor, consistente en la separación del alma. Y lo que llamamos *Generaciones* son desenvolvimientos y acrecentamientos, y lo que llamamos *muertes* son envolvimientos y diminuciones.

74. Los filósofos se han visto muy perplejos en la cuestión de los orígenes de las formas, Entelequias o Almas; pero hoy, habiéndose advertido, por exactas investigaciones hechas sobre las plantas, los insectos y los animales, que los cuerpos orgánicos de la naturaleza no son nunca productos de un caos o de una putrefacción, sino siempre de simientes, en las cuales había, sin duda, cierta *preformación* (1), se ha juzgado que no sólo

---

(1) Alusión a los descubrimientos de Swammerdam, Malpighi y Lenwenhœck. A estos biólogos se ha referido ya Leibnitz en el *Nuevo sistema de la naturaleza*. Véase página 30 de la presente traducción.

el cuerpo orgánico estaba en ellas antes de la concepción, sino también que había un alma en ese cuerpo y, en una palabra, estaba el animal mismo, y que por medio de la concepción el animal quedó dispuesto para una gran transformación y llegar a ser un animal de otra especie. Algo semejante a esto se ve, aparte de la generación, cuando, v. g., los gusanos se tornan moscas y mariposas. (§ 86, 89, 90, 187, 188, 403 y 397.)

75. Los *animales*, algunos de los cuales se elevan al grado de animales mayores por medio de la concepción, pueden llamarse *espermáticos;* pero los que permanecen en su especie, esto es, la mayor parte de ellos, nacen, se multiplican y son destruídos como los grandes animales, y sólo un pequeño número de Elegidos pasan a más amplio teatro.

76. Mas todo esto era solamente media verdad; he juzgado, pues, que si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco acaba naturalmente, y no sólo no habrá generación, sino tampoco destrucción completa, ni muerte, en rigor. Estos razonamientos, hechos *a posteriori* y sacados de las experiencias, concuerdan perfectamente con mis principios deducidos *a priori* en lo que antecede [1]. (§ 90.)

77. Así puede decirse que no sólo el alma—es-

(1) Esta concordancia entre el razonamiento *a priori* y la experiencia *a posteriori*, o lo que es lo mismo, entre la metafísica y la física, es una de las formas de la armonía preestablecida. Leibnitz se complace mucho en tales concordancias.

pejo de un indestructible universo—es indestructible, sino el animal mismo, aunque su Máquina perezca a menudo en parte y reciba o abandone orgánicos despojos.

78. Estos principios me han proporcionado la manera de explicar naturalmente la unión o la conformidad del alma y del cuerpo orgánico. Sigue el alma sus propias leyes y el cuerpo también las suyas propias, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las substancias, puesto que todas son las representaciones de un mismo universo. (§ 340, 352, 353 y 358.)

79. Las almas obran según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos. Y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí.

80. Descartes ha reconocido que las almas no pueden dar fuerza a los cuerpos porque hay siempre en la materia la misma cantidad de fuerza. Sin embargo, ha creído que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero es porque en su tiempo no se conocía aún la ley de la naturaleza, según la cual se conserva la misma dirección total en la materia. Si Descartes la hubiese advertido, hubiera venido a parar a mi Sistema de la Armonía preestablecida. (§ 32, 59, 60, 61, 62, 66, 345, 346 y ss., 354 y 355.)

81 Este Sistema hace que los cuerpos obren como si—por imposible—no hubiese Almas, y que

las Almas obren como si no hubiese cuerpos, y que ambos obren como si uno influyese en el otro.

82. En cuanto a los *Espíritus* o Almas racionales, aun cuando yo creo que en el fondo lo mismo hay en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir—a saber: que el Animal y el Alma no comienzan sino con el mundo ni tampoco acaban sino con el mundo—, sin embargo, en los animales racionales hay esto de particular, que sus Animalitos espermáticos, mientras no son más que eso, tienen sólo almas ordinarias o sensitivas; pero cuando los elegidos, por decirlo así, llegan, mediante concepción actual, a la humana naturaleza, sus almas sensitivas se elevan a los grados de la razón y a la prerrogativa de los Espíritus. (§ 91 y 397.)

83. Entre otras diferencias que hay entre las Almas ordinarias y los Espíritus, algunas de las cuales ya he indicado, hay ésta además: que las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas; pero los espíritus son, además, imágenes de la Divinidad misma o del mismo Autor de la naturaleza; son capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él en ciertas muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su departamento. (§ 147.)

84. Y por esto son los Espíritus capaces de entrar en una como Sociedad con Dios, el cual, con respecto de ellos, es no solamente lo que un inventor con respecto a su Máquina (que Dios lo es

con respecto a sus criaturas), sino lo que un Príncipe con respecto a sus súbditos o hasta un padre a sus hijos.

85. De donde fácilmente se concluye que la reunión de todos los Espíritus debe formar la *Ciudad de Dios;* es decir, el más perfecto Estado posible bajo el más perfecto de los Monarcas. (§ 146. *Resumen.)*

86. Esta Ciudad de Dios, esta Monarquía verdaderamente universal, es un Mundo Moral en el Mundo Natural, y lo más elevado y sublime que hay en las obras de Dios, y en ello consiste verdaderamente la gloria de Dios, ya que no habría tal gloria, si su grandeza y bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus; y también la Bondad la tiene propiamente Dios con relación a esta Ciudad divina, en tanto que su sabiduría y su potencia se muestran por doquiera.

87. Y así como hemos establecido anteriormente una Armonía perfecta entre dos Reinos naturales, el de las causas Eficientes y el de las Finales, debemos notar aquí también otra armonía entre el reino Físico de la Naturaleza y el reino Moral de la Gracia; es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la Máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la Ciudad divina de los Espíritus. (§ 62, 74, 118, 248, 112, 130 y 247.)

88. En virtud de esta Armonía, las cosas conducen a la Gracia por las sendas mismas de la Naturaleza, y este globo, por ejemplo, debe ser des-

truído y reparado, por vía natural, en los momentos en que lo requiera el gobierno de los Espíritus, para castigo de unos y recompensa de otros. (§ 18 y ss., 110, 244, 245 y 340.)

89. Puede decirse también que Dios, como Arquitecto, satisface en todo a Dios, como legislador, y así los pecados deben llevar consigo su penitencia, por orden de naturaleza y en virtud de la estructura mecánica de las cosas; y asimismo las hermosas acciones conseguirán sus recompensas por conductos mecánicos, con relación a los cuerpos, aun cuando esto no pueda ni deba suceder siempre en el acto.

90. Por último, bajo ese gobierno perfecto, no habría Acción buena sin recompensa, ni acción mala sin castigo; y todo debe parar en el bien de los buenos, es decir, de los que en este gran Estado no se hallan descontentos, de los que fían en la Providencia, después de haber cumplido con su deber, y aman e imitan como es debido al Autor de todo bien, complaciéndose en considerar sus perfecciones según la naturaleza del *puro amor* verdadero, que nos hace saborear la felicidad de lo amado. Por eso los que son sabios y virtuosos trabajan en todo lo que parece conforme con la voluntad divina presunta o antecedente, conformándose, sin embargo, con lo que Dios ordena que suceda efectivamente, por su voluntad secreta, consiguiente y decisiva; reconociendo que si pudiéramos entender bien el orden del universo, hallaríamos que sobrepuja los más sabios anhelos y

que es imposible tornarlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino aun para nosotros mismos en particular, si adherimos como es debido al Autor de todo, no sólo como Arquitecto y causa eficiente de nuestro ser, sino también como Maestro y causa final, que debe constituir el objeto entero de nuestra voluntad y sólo puede cimentar nuestra ventura. (Prólogo. § 278.)

PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA, FUNDADOS EN RAZON
1714

(Publicado en *L'Europe Savante*, 1718.)

1.° La substancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La substancia simple es la que no tiene partes. La compuesta es el conjunto de las substancias simples o mónadas. Monas es voz griega, que significa unidad o lo que es uno.

Los compuestos o cuerpos son muchedumbres; y las substancias simples, vidas, almas, espíritus, son unidades. Y tiene que haber en todo substancias simples, porque sin simples no habría compuestas, y, por consiguiente, la naturaleza entera está llena de vida.

2.° Las mónadas, como que no tienen partes, no pueden ni ser hechas, ni ser deshechas. No pueden ni empezar ni concluir naturalmente; duran, por consiguiente, tanto como el universo, que será cambiado, mas no destruído. No pueden tener figura; que si la tuvieran, tendrían partes. Por consiguiente, una mónada, en sí misma y en el momento, no puede ser dicernida de otra sino sólo por las cualidades y acciones internas, las cuales no pueden ser otra cosa que sus percepciones—es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está fuera, en lo simple—y sus apeticiones—es decir, tendencias de una percepción a otra—, que son los principios del cambio. Porque la simplicidad de la substancia no es obstáculo

a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma substancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera.

Es como en un centro o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos, formados por las líneas que en él concurren.

3.° Todo en la naturaleza es lleno. Hay substancias simples separadas efectivamente unas de otras por acciones propias, que alteran de continuo sus relaciones; y cada substancia simple o mónada, que es el centro de una substancia compuesta—como, por ejemplo, de un animal—, y el principio de su unicidad está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esa mónada central, y, según las afecciones de ese cuerpo, ésta representa, como en una manera de centro, las cosas que están fuera de ella. Y el tal cuerpo es orgánico cuando forma una manera de autómata o máquina de la naturaleza, que es máquina no solamente en el todo, sino en las mínimas partes que se puedan notar. Y como quiera que, siendo el mundo lleno, todo está en él trabado y cada cuerpo obra sobre otro, más o menos, según la distancia, y es afectado a su vez por reacción, síguese que cada mónada es un espejo viviente o provisto de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, y tan arreglado como el universo mismo. Y las percepciones, en la mónada, nacen unas de otras por las

leyes de los apetitos o de las causas finales del bien y del mal, que consisten en las percepciones notables, arregladas o desarregladas; como los cambios de los cuerpos y los fenómenos de fuera nacen unos de otros por las leyes de las causas eficientes, es decir, de los movimientos. Así, entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, hay una perfecta armonía preestablecida desde luego entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales. Y en eso consiste la concordancia y unión física del alma y el cuerpo, sin que uno pueda alterar las leyes del otro.

4.° Toda mónada con un cuerpo particular es una substancia viva. Así, pues, no sólo hay vida en todo, adjunta a los miembros y los órganos, sino que también hay, entre las mónadas, infinitos grados y unas dominan más o menos sobre las demás. Pero cuando la mónada posee órganos tan ajustados que, por medio de ellos, hay relieve y distinción en las impresiones que éstos reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan [1]—como, por ejemplo, cuando, mediante la figura de los humores de los ojos, concéntranse los rayos luminosos y actúan con más fuerza—puede eso llegar hasta el sentimiento; es decir, hasta una percepción acompañada de memoria; esto es, una percepción de la cual perdura cierto eco para dejarse oír en ocasiones; y el vi-

(1) Que representan las impresiones.

viente llámase entonces animal, y su mónada, alma. Y cuando este alma se levanta hasta la razón, es entonces algo más sublime y forma entre los espíritus, como luego explicaré.

Es cierto que los animales están a veces en el estado de simples vivientes, y sus almas en el estado de simples mónadas; y esto sucede cuando sus percepciones no son lo bastante distintas para poder ser recordadas, como ocurre en un sueño profundo sin ensueños o en un desvanecimiento; pero las percepciones que se han tornado enteramente confusas deben desenvolverse de nuevo en los animales, por las razones que luego diré. Así, pues, conviene distinguir la *percepción*, que es el estado interno de la mónada cuando representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la conciencia o conocimiento reflexivo de ese estado interior; esta conciencia no es dada a todas las almas, ni tampoco es dada siempre a la misma alma. Y por no haber hecho esta distinción, han fallado los cartesianos, los cuales consideraban nulas las percepciones de que no se apercibe uno, como el pueblo hace con los cuerpos insensibles. Por esto mismo han creído también los cartesianos que únicamente los espíritus son mónadas y que no tienen alma los animales ni hay otros principios de vida. Y así como han chocado contra la opinión común de los hombres, al negar el sentimiento a los animales, hánse sometido, por el contrario, a los prejuicios del vulgo, al confundir un largo desvanecimiento con una muerte

en rigor, en la que cesase toda percepción; lo cual ha servido de confirmación a la opinión mal fundada de la destrucción de algunas almas y a la mala creencia de ciertos supuestos ingenios libres que combaten la inmortalidad del alma humana.

5.° Hay en las percepciones de los animales cierto enlace que remeda la razón; pero se funda sólo en la memoria de los hechos, y de ningún modo en el conocimiento de las causas. Así, el perro huye del palo con que ha sido golpeado, porque su memoria le representa el dolor que el palo le causó. Y los hombres, mientras son empíricos, esto es, en las tres cuartas partes de sus acciones, proceden como los animales; por ejemplo, se espera que el sol saldrá mañana porque se ha experimentado de continuo. Sólo un astrónomo lo prevee por razón; y aun esta predicción fallará al fin, cuando cese la causa del día, que no es eterna. Pero el verdadero razonamiento depende de las verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, los números, la geometría, que constituyen la conexión indubitable de las ideas y las consecuencias infalibles. Los animales, en los cuales no se advierten esas consecuencias, llámanse bestias; pero los que conocen esas verdades necesarias son propiamente los llamados animales racionales, y sus almas llevan el nombre de espíritus. Estas almas son capaces de actos reflexivos, y pueden considerar eso que llamamos el yo, substancia, mónada, alma, espíritu; en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales. Y por eso somos suscep-

tibles de ciencia y de conocimientos demostrativos.

6.° Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón asiente a estas enseñanzas, que los vivientes cuyos órganos conocemos, esto es, las plantas y los animales, no proceden de putrefacción o caos, como creyeron los antiguos, sino de simientes preformadas y, por tanto, de transformación de otros vivientes que preexistían. Hay animales pequeños en la simiente de los grandes, y, por medio de la concepción, esos pequeños animales toman un nuevo revestimiento, que se apropian, y así cobran medio de nutrirse y engrandecerse, para hacer su entrada en una escena más amplia y ser la propagación del animal grande. Es cierto que las almas de los animales espermáticos humanos no son razonables, y no llegan a serlo hasta que la concepción determina en esos animales la humana naturaleza. Y así como los animales no nacen estrictamente en la concepción o generación, tampoco perecen estrictamente en lo que llamamos muerte; porque es razonable que lo que no comienza naturalmente no concluya tampoco en el orden de la naturaleza. Así, despojándose de su máscara o de sus harapos, vuelven tan sólo a una escena más sutil, en donde pueden, no obstante, ser tan sensibles y tan bien regulados como en la otra más amplia. Y lo que acabamos de decir de los animales grandes, sucede también en la generación y muerte de los animales espermáticos más pequeños, comparados con los cuales aquéllos pueden considerarse

como grandes, pues todo en la naturaleza va al infinito.

Así, pues, no sólo las almas, sino también los animales, son inengendrables e imperecederos; desenvuélvense, envuélvense, revístense, desnúdanse, transfórmanse; las almas no abandonan nunca todo su cuerpo, y no pasan de un cuerpo a otro enteramente nuevo.

No hay, pues, metempsícosis; pero hay metamorfosis; los animales cambian, toman y dejan sólo partes; lo cual ocurre poco a poco y en partículas insensibles en la nutrición, y de pronto, por modo notable, aunque rara vez, en la concepción o en la muerte, que son adquisiciones o pérdidas subitáneas de todo.

7.° Hasta aquí hemos hablado simplemente como físicos; ahora es preciso elevarse a la metafísica, haciendo uso del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado ese principio, la primer cuestión que legítimamente se plantea es la siguiente: ¿Por qué existe algo en lugar de la nada? Pues la nada es más simple y fácil que el algo. Además, supuesto que deba existir algo, hay que poder dar razón de por qué debe existir así y no de otro modo.

8.° Ahora bien, esa razón suficiente de la existencia del universo no puede encontrarse en la

serie de las cosas contingentes, es decír, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque, siendo la materia por sí misma indiferente al movimiento y a la quietud y a este o a aquel movimiento, no cabe hallar en ella la razón del movimiento, y menos aún de tal o cual movimiento. Y aun cuando el movimiento presente, que está en la materia, procede de otro movimiento anterior, y éste, a su vez, de otro anterior, no se conseguirá nada por ese camino, por lejos que se llegue en él; pues queda en pie la misma cuestión. Así, pues, precisa que la razón suficiente, la que no necesita otra razón, se halle fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia, pues de otro modo no habríamos llegado a una razón suficiente que pudiera ser término de todo. Y esa última razón de las cosas llámase Dios.

9.° Esta substancia simple primitiva debe contener eminentemente las perfecciones contenidas en las substancias derivativas, que son sus efectos; tendrá, pues, potencia, conocimiento y voluntad perfectos; es decir, que tendrá omnipotencia, omnisciencia y suma bondad. Y como la justicia, considerada en general, no es más sino la bondad conforme a la sabiduría, es preciso que haya también en Dios una justicia suma. La razón que ha hecho que las cosas existan por Dios, hace que dependan de él al existir y operar, y de Dios reci-

ben continuamente lo que les proporciona alguna perfección; pero lo que les queda de imperfección proviene de la limitación esencial y originaria de la criatura.

10. Síguese de la suprema perfección de Dios que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, donde hay la mayor variedad con el mayor orden; donde están el terreno, el lugar, el tiempo mejor dispuestos; donde el efecto es mayor por los más simples conductos; donde hay en las criaturas la mayor potencia, el mayor conocimiento y la máxima felicidad y bondad que el universo podía contener. Pues como en el entendimiento divino todos los posibles aspiran a la existencia, en proporción de sus perfecciones, el resultado de todas esas pretensiones ha de ser el mundo actual más perfecto posible. Sin esto, no sería posible dar razón de por qué las cosas son así y no de otro modo.

11. La suprema sabiduría de Dios ha hecho que elija sobre todo las leyes del movimiento mejor ajustadas y más convenientes a las razones abstractas o metafísicas. Consérvase en ellas la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o acción, la misma cantidad de fuerza respectiva o reacción, y, por último, la misma cantidad de fuerza directiva. Además, la acción es siempre igual a la reacción, y el efecto es siempre equivalente a su causa plena. Y es sorprendente que de esas leyes del movimiento, descubiertas en nuestro tiempo, y parte de las cuales ha sido descubierta por

mí mismo, no pueda darse razón por la sola consideración de las causas eficientes o de la materia. He hallado que hay que recurrir a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de la necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de la conveniencia; es decir, de la sabia elección. Esta es una de las más eficaces y sensibles pruebas de la existencia de Dios, para los que pueden profundizar esas cosas.

12. Síguese también de la perfección del autor supremo que no sólo el orden del universo entero es el más perfecto posible, sino también que cada espejo viviente que representa el universo, según su punto de vista, es decir, cada mónada, cada centro substancial, ha de tener sus percepciones y apetitos dispuestos de la mejor manera que sea compatible con el resto. De donde se sigue que las almas, es decir, las mónadas de mayor dominio, o más bien los animales, no pueden dejar de despertar del estado de adormecimiento en que puede sumirlas la muerte o cualquier otro accidente.

13. Pues todo en las cosas está dispuesto de una vez para siempre, con el mayor orden y la mayor posible correspondencia; que la sabiduría y la bondad sumas no pueden actuar sino en perfecta armonía. El presente lleva al porvenir en su seno; el futuro podría leerse en el pasado; lo remoto está expreso en lo próximo. Podría conocerse la belleza del universo en un alma cualquiera si nos fuera posible desenvolver sus pliegues to-

dos, que sólo en el tiempo se desenvuelven por modo sensible. Mas como cada percepción distinta que el alma tiene comprende una infinidad de percepciones confusas, que envuelven al universo entero, resulta que el alma misma no conoce las cosas de que tiene percepción sino cuando esta percepción es distinta y elevada, y el alma es tanto más perfecta cuanto que posee más percepciones distintas.

Cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente. Como cuando, paseándome por la orilla del mar y escuchando el rumor grande que produce el agua, oigo—aunque sin discernirlos—los ruidos particulares que cada ola hace, de los cuales se compone el rumor grande total, asimismo son nuestras percepciones confusas el resultado de las impresiones que el universo entero produce en nosotros. Otro tanto ocurre en cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo; que Dios es fuente y origen de todo. Hase dicho muy bien que es como centro de todo en todas partes; pero que su circunferencia no está en lugar alguno, pues que todo lo es inmediatamente presente, sin ningún alejamiento de ese centro.

14. Por lo que toca al alma razonable o espíritu, hay en ella algo más que en las mónadas, o incluso que en las simples almas. El espíritu no es solamente un espejo del universo de las criaturas, sino también una imagen de la divinidad. El espíritu no tiene solamente una percepción de las obras de Dios, sino que también es capaz de

producir algo que se parece a ellas, aunque en pequeño. Pues—sin referirnos a las maravillas de los sueños, en los cuales suele acontecer que inventamos, sin trabajo alguno y aun sin tener de ello la voluntad, cosas en las que, despiertos, necesitaríamos pensar mucho tiempo para encontrarlas—nuestra alma es arquitectónica también en las acciones voluntarias, y, al descubrir las ciencias según las cuales ha dispuesto Dios las cosas —*pondere, mensura, numero*—, imita, en su recinto y en su breve mundo, en el que le es permitido ejercitarse, lo que Dios hace en el grande.

15. Por todo lo cual los espíritus, ya de los hombres o ya de los genios, entran, por virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de sociedad con Dios y son miembros de la ciudad de Dios; es decir, del estado más perfecto, formado y regido por el más grande y el mejor de los monarcas, en donde no hay crimen sin castigo, ni acciones buenas sin proporcionada recompensa; en ese estado hay tanta virtud y felicidad como es posible que haya, y no por un desarreglo de la naturaleza, como si lo que Dios prepara a las almas descompusiera las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, entre Dios arquitecto y Dios monarca; de suerte que la naturaleza conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza, usando de ella.

16. Así, aunque la razón no pueda instruirnos

acerca de los detalles del gran porvenir reservado a la revelación, podemos estar seguros, por esa misma razón, de que las cosas están hechas de una manera tal, que sobrepuja nuestros anhelos. Siendo Dios la más perfecta y la más venturosa, y, por consiguiente, la más amable de las substancias, y consistiendo el puro amor verdadero en un estado en el cual las perfecciones y la felicidad del objeto amado nos producen placer, ese amor debe proporcionarnos el máximo deleite de que somos susceptibles cuando el objeto amado es Dios mismo.

17. Y es fácil amarle como es debido, si le conocemos en la manera que acabo de explicar. Pues si bien Dios no es sensible a nuestros sentidos exteriores, no deja de ser amabilísimo y de proporcionar sumo deleite. Vemos a los hombres enamorados de los honores y distinciones, aunque éstos no consisten en cualidades de los sentidos exteriores.

Los mártires y los fanáticos—aunque el afecto de estos últimos sea desarreglado—demuestran cuán poderoso es el deleite del espíritu; y más aún, los placeres de los sentidos se reducen a placeres intelectuales, confusamente conocidos.

Encántanos la música, aunque su belleza sólo consiste en conveniencia de números y en la cuenta que, sin apercibirse, lleva el alma de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros, que se encuentran y aúnan en ciertos intervalos. De igual naturaleza son los placeres que halla la vista en

las proporciones, y los que causan los demás sentidos se reducirán también a algo semejante, aunque no podemos explicarlo tan distintamente (1).

18. Puede incluso decirse que, en el presente, el amor de Dios nos proporciona un anticipado disfrute de la felicidad futura. Y, no obstante ser desinteresado, constituye por sí mismo nuestro mayor bien e interés, aunque no buscásemos el tal interés y no considerásemos sino sólo el placer que provoca, sin atender a la utilidad que produce, pues nos da una confianza perfecta en la bondad de nuestro autor y dueño, la cual produce una verdadera tranquilidad del espíritu; no como la de los estoicos, resueltos a la paciencia por fuerza, sino por un contento actual que es la seguridad de una felicidad futura. Y, además del presente, nada podrá sernos más útil en lo futuro, pues el amor de Dios llena nuestras esperanzas y nos conduce por el camino de la felicidad suprema, porque, en virtud del orden perfecto establecido en el universo, todo está hecho lo mejor posible, no sólo para el bien general, sino para el mayor bien particular de aquellos que están persuadidos de esta verdad y satisfechos del régimen divino, lo cual no puede faltar a quienes saben amar la fuente de todo bien. Ciertamente, la felicidad suprema, aunque vaya acompañada de beatíficas visiones o conocimientos de Dios, no puede ser nun-

(1) Los discípulos de Leibnitz—Baugmarten, Meier—concibieron la Estética como la ciencia del conocimiento sensible, o teoría de lo que de intelectual hay en la sensibilidad

ca plena, porque siendo Dios infinito no puede ser conocido por entero.

Así, pues, nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno, en el que nada quedara por desear y volviera estúpido nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones (1).

(1) Idea desarrollada en la famosa parábola de Lessing.

FIN

ÍNDICE

La **Colección Universal** publicará las obras en su ABSOLUTA INTEGRIDAD, sin supresiones ni adiciones de ninguna especie.

■ ■

La **Colección Universal** cuidará con extremado celo de que las traducciones sean siempre fidelísimas y correctas; no publicará traducciones anónimas; encargará sus traducciones a reputados escritores.

■ ■

La **Colección Universal** cuenta, para las ediciones de autores españoles, con el consejo y la colaboración de eminentes filólogos.

■ ■

La **Colección Universal** se vende a 0,30 el número. La extensión de un número es, aproximadamente, de 100 páginas. Las obras

que tengan mayor extensión irán publicadas en volúmenes de 200, 300, 400 y más páginas, valuándose cada volumen como 2, 3, 4 y más números.

■ ■

La **Colección Universal,** por su extraordinaria baratura, representa un esfuerzo editorial, nunca realizado en España.

■ ■

La **Colección Universal** publicará todos los meses VEINTE números, o sean unas DOS MIL páginas de selecta lectura, repartidas en ocho o diez tomos de presentación elegante y de cómodo uso. Los 240 números anuales de la **Colección Universal** constituirán una copiosa y elegida biblioteca de unos 100 tomos.

Colección Universal

OBRAS PUBLICADAS

N.° 1-4.—**Poema del Cid.** Texto y traducción.—La traducción ha sido hecha por Alfonso Reyes, del Centro de Estudios Históricos.

N.° 5-6.—LOPE DE VEGA: **Fuente Ovejuna.** Comedia. — Edición revisada por Américo Castro.

N.° 7.—M. KANT: **La paz perpetua.** Ensayo filosófico.—La traducción ha sido hecha por F. Rivera Pastor.

N.° 8-10.—O. GOLDSMITH: **El vicario de Wakefield.** Novela. — La traducción ha sido hecha por Felipe Villaverde.

N.° 11-13.—LA ROCHEFOUCAULD: **Memorias.**—La traducción ha sido hecha por Cipriano Rivas Cherif.

N.° 14-15.—J. ORTEGA MUNILLA, de la Real Academia Española: **Relaciones contemporáneas.**

N.° 16.—P. MERIMÉE: **Doble error.** Novela. La traducción ha sido hecha por A. Sánchez Rivero.

N.° 17-20.—STENDHAL: **Rojo y Negro.** Novela. Tomo I.—La traducción ha sido hecha por Enrique de Mesa.

N.° 21-24.—STENDHAL: **Rojo y Negro.** Novela. Tomo II.—La traducción ha sido hecha por Enrique de Mesa.

N.° 25-26.—J. W GOETHE: **Las cuitas de Werther.** Novela.—La traducción, de D. José Mor de Fuentes, ha sido cuidadosamente revisada y corregida.

N.° 27.—ANTONIO MACHADO: **Soledades, galerías y otros poemas.**—Segunda edición.

N.° 28 - 29. —CERVANTES: **Novelas ejemplares.** Tomo I. «La gitanilla» y «El amante liberal».

N.° 30 - 33. —L. ANDREIEV: **Sachka Yegulev.** Novela.—La traducción del ruso ha sido hecha por N. Tasin.

N.° 34-35.—C. CASTELLO-BRANCO: **Novelas del Miño.**—La traducción del portugués ha sido hecha por P. Blanco Suárez.

N.° 36 - 37. —CICERON: **Cuestiones académicas.** — La traducción del latín ha sido hecha por A. Millares.

N.° 38-40.—VILLALON: **Viaje de Turquía.** Tomo I.—La edición ha sido cuidada por A. Solalinde, del Centro de Estudios Históricos.

Y otras obras de Mme. de Stael, Antón Chejov, Estévanez-Calderón, Trindade Coelho, Moratín, Plutarco, Barbey d'Aurevilly, Tácito, George Eliot, Massimo d'Azeglio, Kant, Leopoldo Alas (Clarín), César, Garcilaso de la Vega, Sterne, Schiller, Jules Sandeau, Montesquieu, A. Kuprin, etcétera.

COLECCIÓN

Precio del nú

ALGUNAS DE LAS

Filo

N.º 7.—M. Kant: **LA PAZ PERPETUA.** Ensayo filosófico. — Traducción, por F. Rivera Pastor.

N.º 36 y 37.—CICERON: **CUESTIONES ACADEMICAS.** — Traducción del latín, por A. Millares.

N.º 48. — G. W. LEIBNITZ: **OPUSCULOS FILOSOFICOS.** — La traducción ha sido hecha por Manuel G. Morente.

Teatro.

N.º 5 y 6.—LOPE DE VEGA: **FUENTE OVEJUNA.** Comedia.—Edición revisada por Américo Castro.

N.º 55 y 56.—RUIZ DE ALARCON: **LOS PECHOS PRIVILEGIADOS.** Comedia. — Edición preparada por Alfonso Reyes.

Viajes y Memorias.

N.º 11, 12 y 13.—LA ROCHEFOUCAULD: **MEMORIAS.** Traducción, por Cipriano Rivas Cherif.

N.º 38, 39 y 40.—VILLALON: **VIAJE DE TURQUIA.** Tomo I. — La edición ha sido cuidada por A. Solalinde, del Centro de Estudios Históricos.

N.º 41, 42 y 43.—VILLALON: **VIAJE DE TURQUIA.** Tomo II. — La edición ha sido cuidada por A. Solalinde, del Centro de Estudios Históricos.

Historia.

N.º 49, 50 y 51.—PLUTARCO: **VIDAS PARALELAS.** Tomo I.— Traducción de D. Antonio Ranz Romanillos, revisada y corregida.

Novela.

N.º 17, 18, 19 y 20.—STENDHAL: **ROJO Y NEGRO.** Novela. Tomo I.—Traducción, por Enrique de Mesa.

N.º 21, 22, 23 y 24.—STENDHAL: **ROJO Y NEGRO.** Novela. Tomo II.—Traducción, por Enrique de Mesa.

N.º 25 y 26.—W. GOETHE: **LAS CUITAS DE WERTHER.** Novela. — La traducción, de don José Mor de Fuentes, ha sido cuidadosamente revisada y corregida.

N.º 30, 31, 32 y 33.—L. ANDREIEV: **SACHKA YEGULEV.** Novela. — Traducción del ruso, por N. Tasin.